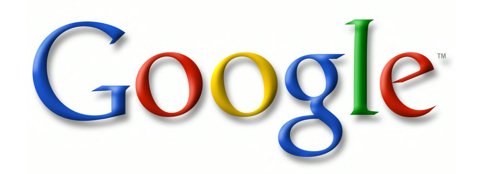



NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 06829043 0

Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

Herausgegeben

von

D. Achterfeldt und D. Braun,
Professoren der Theologie.

Neue Folge.

Zwölfter Jahrgang. Erstes Heft.

[77. Heft.]

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1851.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

B. Recensionen.

Die deutsche Philosophie und die protestantische Theologie.

I.

Die Quellen liegen in der Natur allemal höher als die Bäche und Flüsse, welche aus ihnen hervorgehen. Nicht selten entziehen sie sich dem Blicke, und sind schwer zu entdecken, aber wer den Lauf der Bäche und Ströme in der entgegengesetzten Richtung standhaft verfolgt, dem wird es zuletzt gelingen, zu ihrem versteckten und verborgenen Ursprung vorzudringen.

In dem geistigen Leben ist es nicht viel anders, als in der Natur selbst. Die Quellen des Guten und Bösen sind in der Regel in den höhern Schichten der Gesellschaft gelegen. Wer die Quelle des herrschenden Unglaubens entdecken will, der darf sie nicht in den tiefern Schichten der Gesellschaft suchen, sondern er muß von unten herauf den Strom verfolgen, und dann wird er die Quelle in den höchsten Spitzen der Gesellschaft entdecken. Die Unsittlichkeit ist die Tochter des allezeit fruchtbaren Unglaubens; wer die Quelle des Unglaubens entdeckt hat, der hat zugleich die Quelle der Unsittlichkeit gefunden. Es gab eine Revolution von oben, ehe es eine Revolution von unten gab, und so lange die Quelle der Revolution von oben nicht verschlossen ist, so lange die zersetzenden Wasser der Revolution in ihren obern Lagen nicht abgegraben sind, so lange werden sie sich mit Naturnothwendigkeit nach unten ergießen, und in den niederen Regionen die Ueberschwemmungen anrichten, welche mit steigender Gewalt alles Bestehende mit sich fortreißen oder überfluthen. Wer die Quellen aufspüren will, aus welchen die Veränderungen in der neuern protestanti-

schen Theologie in Deutschland hervorgegangen, der muß über das Gebiet dieser Theologie hinausgehen; er muß ihren Lauf weiter verfolgen und wird ihren Ursprung in den Systemen der deutschen Philosophie, welche aufeinander gefolgt sind und einander verdrängt haben, aufsuchen müssen. Niemals ist eine neue Philosophie aufgekommen, welche nicht mit der bestehenden Religion in Beziehung getreten wäre, bald in feindliche, bald in befreundete und beschützende. Aber unter allen Philosophieen, welche seit dem Entstehen des Christenthums aufgekommen, hat dasselbe keine so entschiedene Gegnerin gefunden, als in den Systemen der Choriphäen der deutschen Philosophie. Andere sind mit mehr Leidenschaft, mit größerer Maaßlosigkeit, gegen das Christenthum in die Schranken getreten, aber mit so großem Aufwande von Scharfsinn, mit so viel Anstande, mit so viel anscheinender Unpartheilichkeit, mit solchem Enthusiasmus, hat kein philosophisches System der Vorzeit den langen Hebel seiner Kraft unter das Christenthum geschoben, um dasselbe mit allen seinen Wurzeln auszuheben und über den Haufen zu werfen, als dieses von den bezeichneten Systemen geschehen ist.

Wir haben es versucht in den nachfolgenden Erörterungen die bezeichneten Quellen offen zu legen, und die Aufmerksamkeit unserer Leser auf die Keime hinzulenken, aus welchen so manche Frucht der Gegenwart entsprossen und aufgegangen ist. — Wir sind selbst am weitesten davon entfernt, den fragmentarischen Charakter dieser Erörterungen zu verkennen, wir haben von einem Stoffe, welcher, wenn er seiner Bedeutung entsprechend behandelt würde, ein mäßiges Buch füllen würde, nur die summa capita hier mittheilen wollen, wie es sich für die engern Schranken einer Zeitschrift, wie die vorliegende, paßt.

Wir wollen nun zur Sache übergehen, und die Systeme von Kant, Fichte, Schelling und Hegel in der Folge, wie sie der Zeit nach entstanden sind, in ihrem Verhältnisse zu dem positiven christlichen Glauben, als göttlicher Offenbarungslehre vorlegen.

Bisher hat man angenommen, sagt Kant, daß alle unsere Erkenntniß sich nach den Gegenständen zu richten habe: allein unter dieser Voraussetzung war die Metaphysik unvermögend ihre Aufgaben zu lösen. Man nehme einmal das Umgekehrte an, daß die Gegenstände sich nach unserer Erkenntniß richten müssen, und sehe zu, ob alsdann mit der Lösung der metaphysischen Aufgaben nicht besser fortzukommen sei. Der Versuch gelingt, wie Kant wenigstens versichert und ausführlich zu beweisen sucht.

Er unterscheidet in der Erkenntniß zwei Elemente, Anschauung und Begriff. Durch beide zusammen wird erst die eigentliche Erkenntniß constituirt. Anschauungen ohne Begriffe (Verstandeskategorien) sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer. — Aber wie kommt eine Erkenntniß zu Stande, die für Jedermann gültig ist, d. h. eine solche, die Nothwendigkeit und Allgemeinheit mit sich führt? und wie weit reicht dieselbe? Aus der bloßen Erfahrung, insofern diese in der Bedeutung des Aposteriorischen genommen wird, kann sie nicht entspringen; sie muß vielmehr, wenn sie möglich und wirklich sein soll, apriorische Momente in sich haben, die daher zu suchen sind. — Einen apriorischen Bestandtheil enthält schon die sinnliche Anschauung. Zwar ist die Materie derselben ein a posteriori Gegebenes, und für sich genommen ein ungeordnetes Mannigfaltiges: aber wir können dieses Material, oder das, was unserer Empfindung durch den äußern, und dann auch durch den innern Sinn correspondirt, nicht anders als in Raum und Zeit anschauen. Was sind Raum und Zeit? Für sich allein vorgestellt sind sie reine Anschauungen a priori. Bezogen auf das, was unserer sinnlichen Empfindung entspricht, sind sie ebenfalls ein Apriorisches, d. h. die rein apriorischen Formen, in welche die Materie gefaßt wird, aber auch bloße, subjektive Formen, von denen sich nicht erweisen läßt, daß sie außer dem anschauenden Subjekt eine reale Bedeutung haben. Wir erkennen also durch die sinnliche Anschauung nicht Dinge an sich,

sondern nur Erscheinungen, die aber so, wie sie angeschaut werden, eine rein subjektive Zuthat haben, und nach Kant's eigenem Ausdruck „nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können", oder „bloße Vorstellungen sind." Eben so wenig kann der Verstand bis zur Erkenntniß der Dinge an sich oder des Wesens vordringen. Denn obgleich a priori in ihm gewisse Begriffe liegen, die Stammbegriffe oder die reinen Kategorieen (zu denen nach Kant auch Substanz, Ursache u. dgl. gehören); so sind dieselben doch bloße Formen des Verstandes, die für sich allein nur Gedanken, aber keine Erkenntniß geben, und nur da eine Erkenntniß vermitteln, wo Erscheinungen in Raum und Zeit unter sie gefaßt, durch sie gedacht, bestimmt und geordnet werden. Wir kommen dadurch den Dingen an sich nicht im Geringsten näher. Die Grundsätze der Erkenntniß, die aus den Verstandeskategorieen in Verbindung mit den reinen Anschauungsformen sich ableiten lassen, haben zwar Allgemeinheit und Nothwendigkeit, insofern auch Gültigkeit für Jedermann; aber sie sind nur Grundsätze zum Behuf einer möglichen Erfahrung, und diese selbst, in ihrer wahren Bedeutung, ist als Erkenntniß genetisch bedingt durch apriorische Formen, während ihr Inhalt mit dem Ansich der Dinge gar nichts zu thun hat. Die reinen Verstandesbegriffe „dienen gleichsam nur, die Erscheinungen (d. i. unsere eigenen sinnlichen Vorstellungen) zu buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können." Endlich gibt es auch für die theoretische Vernunft keinen Weg, zum Wissen des Uebersinnlichen zu gelangen. Ihr Geschäft besteht eigentlich nur darin, die Verstandeserkenntnisse (die Erfahrung) zu ordnen und zur möglichst vollständigen Einheit zu bringen. Innerhalb dieser Sphäre hat die Vernunftidee des Unbedingten als der Totalität der Bedingungen zwar einen regulativen (formellen), aber keinen constitutiven (realen) Gebrauch. Das Unbedingte wird ja nicht angeschaut als ein übersinnliches Objekt, so daß wir die reinen Verstandesbegriffe darauf anwenden und so eine Erkenntniß gewinnen könnten. Ein Gebrauch der

Stammbegriffe aber, welcher da stattfindet, wo die Anschauung keinen Gegenstand gibt, ist transcendent, als solcher illusorisch und nur Scheinwissen erzeugend. Wir finden ihn freilich in der alten Metaphysik; daher mancherlei Ideen, z. B. die einer unbedingten Substanz, einer ersten unbedingten Ursache; aber dies sind nicht Erkenntnisse, sondern nur Gedanken, deren Realität theoretisch nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann.

Was jedoch theoretisch nach Kant dahingestellt bleiben muß, findet auf praktischem Gebiet seine Ergänzung. Das Sittengesetz der autonomen praktischen Vernunft, welches als unbedingtes Sollen, als kategorischer Imperativ auftritt, enthält schon unmittelbar, daß der Mensch auch einer übersinnlichen intelligiblen Welt angehört. Es verbürgt uns die Freiheit, die theoretisch unerklärbar ist. Es verbürgt uns ferner die persönliche Unsterblichkeit und das Dasein eines Gottes, weil diese Voraussetzungen mit praktisch nothwendigen Vernunftforderungen in Bezug auf den sittlichen Endzweck und die mögliche Verwirklichung des höchsten Gutes unzertrennlich verknüpft sind. Freiheit, Unsterblichkeit, Gott sind demnach Postulate der praktischen Vernunft; nicht Gegenstände eines spekulativen Wissens, wohl aber Gegenstände eines moralisch nothwendigen Glaubens.

Dieser moralische Vernunftglaube ist zugleich die Grundlage der einzig wahren Religion, oder vielmehr diese selbst ist wesentlich auf reine Moral zurückzuführen. Wird eine Religionspflicht genannt, so ist es nur die „der Erkenntniß aller unserer Pflichten, nämlich der Menschenpflichten, als (instar) göttlicher Gebote." Aber dieses „ist nicht das Bewußtsein einer Pflicht gegen Gott." Es gibt keine besondern Pflichten gegen Gott; „denn er kann von uns nichts empfangen, wir können auf und für ihn nicht wirken." Eine übernatürliche göttliche Offenbarung ist zwar möglich, aber ihre Wirklichkeit kann nicht bewiesen werden. Ueberdies [illegible] ine s[illegible]barung nur die Förderung

der reinen Moral, deren Idee schon in uns liegt, bezwecken, und in diesem Sinne müßten daher auch alle Dogmen und Vorschriften derselben gedeutet werden. So Kant.

Zur Erklärung des außerordentlichen Beifalls, den die Kantische Philosophie in Deutschland fand, ist nicht blos die anzuerkennende relative Tiefe der Forschung, besonders im theoretischen Theil, in Anschlag zu bringen, sondern weit mehr der ungläubige Zeitgeist, dem die negativen Resultate dieses Systems und die Versuche, alle positive Religion in Vernunftreligion, ja in reine Moral umzusetzen, nur willkommen sein konnten. Auch mochten Manche, die dem trostlosen Materialismus gegenüber ein Uebersinnliches, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, gerettet sahen, dadurch erfreut und befriedigt sein. Doch ist es zu verwundern, daß, während die Kantische Philosophie auf den meisten Universitäten ihre Vertreter hatte und in der Litteratur ein Heer von Commentatoren fand, unter den Gelehrten, welche dem Christenthum treu blieben, so wenige Gegner von Bedeutung auftraten. Denn der Widerspruch dieser Philosophie, selbst in ihrem theoretischen Theile, mit dem Christenthum, konnte doch einem mäßigen Scharfblicke nicht wohl entgehen. Wie möchte ein philosophisches System, das von vornherein den herkömmlichen und natürlichen Wahrheitsbegriff auf den Kopf stellt, das seiner Bedeutung nach fast in einen reinen subjektiven Idealismus sich auflöst, das nur Erscheinungen für erkennbar erklärt, und zwar Erscheinungen, die eigentlich blos unsere eigenen sinnlichen Vorstellungen sind, das keinen Weg offen läßt, auf welchem die Vernunft zur Erkenntniß des wesenhaften Seins, wenn auch nur mittelbar, gelangen könne, das nicht einmal die Substanzialität des Ich oder des Geistes, viel weniger das Dasein eines außerweltlichen Gottes für erkennbar und theoretisch erweislich hält, das auf praktischem Boden die Realität einer übersinnlichen Welt als durch das Sittengesetz gesichert behauptet, während theoretisch gar nichts gefunden oder nichts übrig geblieben war, woraus die Möglichkeit des Sittenge-

setzes auch nur von fern sich begreifen ließe, — wie möchte, sage ich, ein solches System mit bekannten Grundansichten, welche die christliche Offenbarung theils ausdrücklich vorträgt, theils stillschweigend voraussetzt, vereinigt werden können? Wenn z. B. das Christenthum lehrt, daß Gott als Schöpfer aus seinen Werken, aus den erschaffenen Dingen der Welt zu erkennen sei, so zeigt es unläugbar einen theoretischen Weg an, der zur Gotteserkenntniß hinführe. Es enthält ferner einschließlich die Voraussetzung, daß die Vernunft auch das Wesen und die wesentliche Einrichtung der Dinge, unseres Geistes und der Natur, zu erkennen vermöge, da sonst eine Nothwendigkeit darüber hinauszugehen nicht vorhanden wäre. Die Transcendenz, welche Kant für illusorisch und unstatthaft erklärt, hat nach dem Christenthum vernünftige Nothwendigkeit. Es ist allerdings richtig, daß wir das Sittengesetz in uns, wenn Gott als Schöpfer schon erkannt ist, auch als göttliches Gesetz auffassen müssen: aber die Weise, wie Kant durch Anknüpfung an das Sittengesetz die Idee eines Gottes, und vollens die Idee eines Schöpfers erst verbürgt finden will, liegt der christlichen Ansicht fern, und hat auch vom Standpunkte des Kantischen Systems um so weniger einen innern Halt, als nach diesem System der vernünftige Geist des Menschen nicht einmal sich selbst als Substanz zu erkennen im Stande ist. Man muß zweifeln, ob Kant, wenngleich er da und dort von einer Schöpfung und einem Schöpfer redet, dieser Idee Realität zugeschrieben habe. Sagt er doch ausdrücklich in der Schrift: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 203: „Es ist für unsere Vernunft schlechterdings unbegreiflich, wie Wesen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte erschaffen sein sollen; weil wir nach dem Prinzip der Causalität einem Wesen, das als hervorgebracht angenommen wird, keinen andern innern Grund seiner Handlungen beilegen können, als denjenigen, welchen die hervorbringende Ursache in dasselbe gelegt hat, durch welchen (mithin eine äußere Ursache) dann auch jede Handlung desselben bestimmt, mithin dieses

Wesen selbst nicht frei sein würde. Also läßt sich die göttliche, heilige, mithin blos freie Wesen angehende Gesetzgebung mit dem Begriffe einer Schöpfung derselben durch unsere Vernunfteinsicht nicht vereinbaren." Erwägen wir nun, daß Kant die Freiheit der Vernunftwesen überall in den Vordergrund stellt und vorzüglich betont; so wird man kaum glauben, daß er eine Schöpfung angenommen habe. Wer aber keine Schöpfung zuläßt, läugnet ein Grunddogma des Christenthums und verfällt unrettbar einer pantheistischen Weltanschauung. Der Widerspruch der Kantischen Lehre mit der christlichen tritt besonders grell hervor in der oben genannten Schrift über die Religion; ja man darf behaupten, daß diese Schrift fast auf jedem Blatte einen Grundpfeiler der christlichen Religion einzureißen sucht. Der erste Sündenfall, die Erbsünde, der Sohn Gottes und seine Menschwerdung, die Erlösung, die Genugthuung u. s. w., dies alles wurde in einer Weise ausgelegt, die vom christlichen Glauben nichts bestehen ließ. Daß Kant noch die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung einräumte, muß als Accommodation erscheinen, war jedenfalls so viel wie nichts, da er hinzusetzte, daß Gewißheit von der Wirklichkeit nicht zu erreichen sei, und da er die gereinigte Religion mit der bloßen Vernunftmoral identifizirte. Sein Unternehmen war um so gefährlicher und verführerischer, als er nicht im Tone frivolen Spottes sprach, sondern im Tone des wissenschaftlichen Ernstes argumentirte. Der Unglaube wuchs durch seinen Einfluß, vorzüglich in der protestantischen Welt; auch die protestantische Theologie, als Exegese, Dogmatik und Moral, gab vielfach Zeugniß davon. Es bedurfte der Widerlegung des Kantischen Systems, um die Vernunft mit der christlichen Offenbarung zu versöhnen, ohne das Wesen der letztern preiszugeben. Die gründliche Widerlegung konnte nur dadurch bewerkstelligt werden, daß man die Fundamente jenes Systems als unhaltbar aufzeigte und bessere legte; allein die Richtung der nachfolgenden Philosophie auf protestantischem Boden zeigt diesen Charakter nicht, sondern ist

vielmehr **ihrem Geiste** nach als Fortentwickelung und Durchführung des **Kantianismus** zu bezeichnen.

Die **Kantische** Philosophie lehrt anscheinend noch eine Art von **substanziellem** Dualismus, der jedoch zu einem Scheindualismus **herabsinkt** und bereits auf dem Sprunge zum entschiedenen **Monismus** ist. Kant selbst ließ in der ersten Ausgabe seiner Kritik d. r. V. über das Ding an sich, welches hinter den Erscheinungen liegt, die Bemerkung fallen, es sei nicht unmöglich, daß das Ich und das Ding an sich eine und dieselbe denkende Substanz seien. Auch die Weise, wie er Materie und Form als Gegensätze unterscheidet und in der Erkenntniß sich vereinigen läßt, deutet auf eine monistische Grundansicht oder führt consequent darauf hin. Es war also dem Monismus vorgearbeitet, und wir sehen ihn bald bestimmter ausgeprägt, doch in verschiedenen Gestalten auftreten.

Fichte macht das Ich oder das **Subjekt**, d. h. das absolute, reine, unendliche Ich, zum alleinigen Prinzip, aus dem Alles abzuleiten sei. Man kann dieses Fichte'sche Ich auch das Ding an sich in absoluter Bedeutung nennen. Es ist ihm das Erste, Uranfängliche, das kein Anderes voraussetzt, vielmehr Allem vorausgesetzt wird und zum Grunde liegt. Von diesem absoluten Ich läßt sich nicht sagen, daß es ursprünglich ein bestimmtes Etwas sei, in welchem Unterschiede und Gegensätze zu sehen wären, es ist in sofern bloßes, reines Ich und nichts weiter, die unterschiedlose, einfache Identität. Aber potenziell schließt es schon alle möglichen besonderen oder endlichen Realitäten in sich ein, und verhält sich zu ihnen als die Eine unendliche allbefassende Substanz. Diese endlichen Realitäten sind das, worin das absolute Ich sich offenbart und seine Selbstverwirklichung hat. Durch eine in's Unendliche hinausstrebende, aber sich begrenzende und die Grenzen wieder aufhebende Thätigkeit, durch einen Prozeß, der fortgehend in Entgegensetzung und Vermittelung oder Ausgleichung sich vollbringt, tritt es aus der ursprünglichen unterschiedslosen Identität heraus, und

wird Grund aller endlichen Dinge, des Universums. Es ist eigentlich ein allgemeines (Weltseele, Weltgeist, Vernunft überhaupt), das durch einen Theilungsprozeß in eine unendliche Vielheit von Besonderen und Einzelnen übergeht. Daher sind auch die endlichen Vernunftwesen oder die endlichen, einzelnen Ich vom absoluten Ich nicht qualitativ, sondern nur quantitativ verschieden, es ist das absolute unendliche Ich, was sich in jedem von ihnen in endlicher Weise manifestirt. Was ist die Sinnenwelt oder die Natur? Sie hat „kein Bestehen für sich", wie es dem gewöhnlichen Bewußtsein erscheint; hätte sie ein solches, so müßte sie auch als Absolutes gefaßt werden. Vom transcendentalen Gesichtspunkte ist die Sinnenwelt, das Nicht-Ich überhaupt, „blos der Wiederschein unserer eigenen innern Thätigkeit." Unser Ich wird allerdings in seiner hinausstrebenden subjektiven Thätigkeit beschränkt, wie durch einen Anstoß, der von einer entgegengesetzten Kraft kommt, und es entsteht ihm daher unvermeidlich die Vorstellung von äußeren einwirkenden Gegenständen. Doch ist die Schranke unzertrennlich von der Thätigkeit, diese kann nicht in's Unendliche hinausgehen, ohne sich zu brechen, in sich zurückgetrieben zu werden, und durch dieses nicht weiter zu erklärende Sichreflektiren an unendlich vielen Punkten wird jener Wiederschein, den wir die Sinnenwelt nennen, vermittelt. Die Sinnenwelt ist also zwar nicht Nichts, sondern wirkliche Schranke, aber ein Bestehen für sich kann ihr nicht zugeschrieben werden. Unser Ich als theoretisches findet sich den sinnlichen Schranken und ihrem Einfluß unterworfen, es wird bestimmt. Unser Ich als praktisches Vernunftwesen hat in sich den Trieb und die sittliche Forderung, kraft der Freiheit, die ihm ursprünglich zukommt, jene Schranken möglichst aufzuheben, durch Selbstbestimmung die Sinnenwelt immer mehr der Vernunft zu unterwerfen, nach absoluter Unabhängigkeit und Freiheit zu streben. Dieses Streben bleibt zwar auf jeder Stufe noch ein endliches, das vorgezeichnete Ziel ist nie vollständig erreichbar; doch können und sollen alle Vernunftwesen sich

demselben in unendlichem Prozeß immer mehr annähern. Die moralische Weltordnung ist das Göttliche. Durch Rechtthun wird dieses Göttliche uns lebendig und wirklich. Ja, „die lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern und können keinen andern fassen." Da die Sinnenwelt keine für sich bestehende Welt ist, so kann auch nach einem Grunde derselben, wie wenn sie für sich bestehend wäre, nicht gefragt werden. Eben so wenig kann man vernünftiger Weise aus jener moralischen Weltordnung herausgehen, und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache derselben, annehmen; nur eine sich selbst mißverstehende Philosophie macht einen solchen Schluß. Wenn ihr Gott als ein besonderes Wesen, von euch und der Welt unterschieden und in der letztern nach Begriffen wirkend annehmt, ihn also auch denkt als der Begriffe fähig, als Persönlichkeit und Bewußtsein habend; so macht ihr dieses besondere Wesen, das ihr Gott nennt, zu einem Endlichen und habt nur euch selbst im Denken vervielfältigt. Ihr könnt aus diesen Wesen die moralische Weltordnung eben so wenig erklären, als ihr sie aus euch selbst erklären könnt; sie bleibt unerklärt und absolut, wie zuvor.

Der Widerstreit dieses Fichte'schen Monismus, in der Gestalt des reinen subjektiven Idealismus, mit dem Christenthum ist unwidersprechlich. Von einem absoluten Prinzip, welches, wie Fichte's absolutes, reines Ich, in eine unendliche Vielheit beschränkter Vernunftwesen auseinanderfalle, und daher in ihnen auch eigentlich aufgehe, weiß das Christenthum nichts. Nach christlicher Anschauung ist Gott über- und außerweltlich, d. h. seinem Wesen nach vom Wesen der Welt verschieden, die Weltsubstanzen aber, die das Wesen der Welt constituiren, sind mit der Fähigkeit und der Bestimmung, sich nach ordnenden Gesetzen harmonisch zu entfalten, von dem lebendigen und selbstbewußten, persönlichen Gott erschaffen, werden von ihm erhalten und

regiert; dies Alles müßte falsch sein, wenn die Fichte'sche Lehre wahr wäre. Nach dem Christenthum geben die Geschöpfe, eben weil sie Geschöpfe sind, durch ihre Einrichtung auch Zeugniß vom Schöpfer, und es gilt dieses nicht blos vom (endlichen) Geiste, sondern auch von der Natur, die also vom christlichen Gesichtspunkte aus etwas ganz Anderes und viel Bedeutsameres ist, als vom transcendentalen Gesichtspunkte der Fichte'schen Philosophie. Weil ferner nach christlicher Auffassung die erschaffenen, mit Vernunft und Freiheit begabten Geister ihr Sein nicht durch sich haben; so muß das moralische Gesetz, wenn es auch zunächst in ihrer Wesenheit gegründet ist, doch auf Gott als den letzten Grund zurückgeführt werden und erhält dadurch seine höchste Sanktion; das moralische Gesetz und die dadurch bestimmte moralische Ordnung ist also zwar etwas „Göttliches", aber keineswegs, wie in der Fichte'schen Ansicht, „Gott selbst". Nach dem Christenthum sind Religion und Moral zwar eng verbunden, aber nicht Eins, wie bei Fichte, in dessen System nur durch den gewaltsamen Mißbrauch der Sprache von einer Pflicht Gott anzubeten, ihn über Alles zu lieben, ihm dankbar zu sein u. s. w. die Rede sein könnte. Man versuche es, das allgemeine Christengebet, welches der Herr in der Bergpredigt empfiehlt, nach der Lehre, daß die moralische Weltordnung Gott selbst sei, umzusetzen, und sehe zu, was herauskommt.

Der Einfluß der Fichte'schen Philosophie, wenn auch an Umfang dem der Kantischen nachstehend, ist nicht gering anzuschlagen. Die Kühnheit, mit welcher Fichte Grundsätze, die ganz offenbar das Fundament des Christenthums, ja selbst der natürlichen Religion aufheben, in mehren, dem Verständniß zugänglicheren Schriften auslegte und verbreitete, hatte zwar zur Folge, daß in den Sächsischen Landen von Seiten der Regierung Schritte gegen ihn geschahen, und daß er deswegen den Lehrstuhl in Jena verließ (1799). Aber einige Jahre darauf sehen wir ihn als Lehrer der Philosophie in Erlangen, später in Berlin, ja es wurde ihm nach

der Eröffnung der Berliner Universität, an deren Organisation er vorzüglich betheiligt war, im ersten Jahre das Dekanat in der philosophischen Fakultät, im zweiten das Rektorat übertragen. In diesen Vorgängen liegt jedenfalls, wenn man den großen Einfluß der Philosophie auf die Theologie in's Auge faßt, der sprechendste Thatbeweis, daß die Sorge um das positive Christenthum wahrlich nicht übergroß war.

Die monistisch-pantheistische Richtung der Philosophie dauerte fort auf protestantischem Boden, nahm aber andere Gestalten an, in denen sie vielfach auch in die Behandlung der theologischen Wissenschaft tief eingriff. Der reine subjektive Idealismus Fichte's konnte sich nicht halten. Wie sollte die Natur, die dem Subjekt gegenüber so nachdrücklich und so positiv ihr Bestehen, ihre Macht und ihr Leben ankündigt, der bloße Wiederschein unserer eigenen innern Thätigkeit sein!

Schelling, der Anfangs in die Fußstapfen Fichte's eingetreten war, entfernte sich bald von ihm, und zwar zunächst in der Weise, daß er das gerade Gegenstück des subjektiven Idealismus aufstellte. Es ist zwar ein Verdienst Schelling's, die Natur nicht als ein Starres oder nach blos mechanischen Gesetzen sich Veränderndes, sondern als ein Lebendiges und ihr Leben als ein Ganzes aufgefaßt und für diese Auffassungsweise den Blick der Zeitgenossen geschärft zu haben; aber von da bis zur Verabsolutirung der Natur, d. h. des in einer Reihe von Lebensstufen sich offenbarenden Naturprinzips war immer noch ein gewaltiger Schritt. Schelling that diesen Schritt, festhaltend an der unerwiesenen und unerweislichen Grundansicht, daß ein durchgeführtes philosophisches Wissen nur dann möglich sei, wenn alles Endliche, alles Besondere und Einzelne als Erscheinung des göttlichen Wesens selbst, d. h. hier des lebendigen Naturprinzips, auch Weltseele genannt, begriffen werde. Er sagt: „Von Allem, was die Vernunft als ewige Folge von dem Wesen Gottes erkennt, ist in der Natur nicht allein der Abdruck, sondern die wirkliche Ge-

schichte selbst enthalten. Die Natur ist nicht blos Produkt einer unbegreiflichen Schöpfung", d. h. sie ist nicht durch Schöpfung, durch einen schöpferischen Akt Gottes als endliches Lebensprinzip in Wesensverschiedenheit von Gott gesetzt, „sondern diese Schöpfung selbst, nicht nur die Erscheinung oder Offenbarung des Ewigen, vielmehr zugleich dieses Ewige selbst." Und wiederum: „Gott ist wesentlich das Sein, heißt: Gott ist wesentlich die Natur und umgekehrt. Darum ist alle wahre Philosophie, d. h. alle, welche Erkenntniß des allein Wahren und Positiven ist, ipso facto Naturphilosophie." Weil Schelling einen außerweltlichen Gott läugnete, so behauptete er auch, daß nach Beweisen von dem Dasein eines Gottes nicht gefragt werden könne. „Kann man denn über das Dasein des Daseins fragen?" In einer späteren Periode bezeichnet Schelling kraft einer vorgeblichen intellectuellen Anschauung Gott als „die absolute Identität oder auch als die ursprüngliche totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, des Idealen und Realen, des Denkens und Seins", das heißt des Geistes und der Natur. Diese absolute Identität oder Indifferenz, von Schelling auch „die absolute Vernunft" genannt, ist ursprünglich weder Subjekt noch Objekt in aktueller Weise, aber potenziell ist sie sowohl das Eine als das Andere, und sie kommt, da sie „lebendige Identität" ist, in den genannten Gegensätzen durch einen Lebensprozeß zu ihrer Erscheinung oder Selbstoffenbarung, und zwar so, daß in der Natur nach verschiedenen Potenzen das Objektive oder Reale, in der Geistessphäre dagegen ebenfalls nach verschiedenen Potenzen das Subjektive oder Ideale überwiegt. Die Differenz zwischen beiden ist also zwar eine quantitative, aber keine qualitative, d. h. in jedem Endlichen sind Subjekt und Objekt vereinigt, aber in verschiedenem Größenverhältniß, so daß hier das Eine, dort das Andere vorwaltet, während in der Totalität des Endlichen selbst die quantitative Differenz sich ausgleicht. Demnach sind auch Geist und Natur, oder Subjekt und Objekt über-

haupt qualitativ oder wesentlich Eins, sie drücken nur in allgemeinster Weise die gegensätzliche Form aus, in der die lebendige absolute Identität oder Gott im Universum sich offenbart. „Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst, und ist an sich Eins. „Nichts ist dem Sein an sich nach entstanden", d. h. Nichts ist seiner Wesenheit nach geworden, indem ja Alles, was ist, seiner Wesenheit nach die Eine absolute Identität selbst ist. „Nichts ist an sich betrachtet endlich." Es liegt am Tage, daß diese Ansicht in ihren Grundbestimmungen den Charakter des Spinozismus hat, nur ist sie der flüssig gewordene Spinozismus.

Die Schelling'sche Spekulation in ihrer frühern Gestalt als Naturphilosophie (objektiver Idealismus) steht unstreitig mit dem Christenthum in Widerspruch, nicht weil sie die Natur als ein Lebendiges auffaßt, sondern weil sie die Wesensverschiedenheit zwischen Gott und der Natur, d. i. dem Naturprinzip läugnet; denn nach christlicher Anschauung ist die Natur in ihrem substanziellen Sein von Gott erschaffen und kann folglich mit Ihm, dem Unerschaffenen, nicht einerlei Wesenheit haben. Eben so wenig verträgt sich das spätere Identitätssystem mit der christlichen Lehre. Zwar läßt das Identitätssystem den Geist nicht aus der Natur hervorgehen, sondern macht beide in gleicher Weise unter den Benennungen des Idealen und Realen, des Subjektiven und Objektiven von dem Einen Absoluten abhängig; wer aber hierin auch nur einen Schein der Uebereinstimmung mit dem Christenthum erblicken wollte, müßte das letztere arg mißverstehen. Der Gott der Identitätsphilosophie ist wie die Spinozistische Substanz dem Universum rein immanent — eine Voraussetzung, die das Christenthum nicht blos in seinen theoretischen, sondern auch und vorzüglich in seinen praktischen Lehren zurückweist. Es liegt ferner in der christlichen Ansicht, daß Geist und Natur Substanzen, d. h. Lebensprinzipe und als solche qualitativ verschieden seien, beide mit der Fähigkeit sich in Erscheinungen als ihren Lebensformen zu entfalten von Gott

erschaffen: nach der Identitätslehre werden Geist und Natur unter den vagen Ausdrücken des Idealen und Realen, Subjektiven und Objektiven selbst zu bloßen Lebensformen herabgesetzt, die Verschiedenheit zwischen ihnen ist daher nur noch eine formale; während sie an sich oder bezogen auf die absolute Identität Eins sind.

Verweilen wir noch einen Augenblick bei Schelling, um zu sehen, ob seine der Naturphilosophie und der Identitäts- oder Indifferenzlehre nachfolgende Spekulation sich der christlichen Anschauung mehr annähere. In seiner Schrift: „Philosophie und Religion" construirt Schelling in der absoluten Welt eine Art von Trinität, um sich dadurch eine begreifende Erkenntniß von der Abkunft der endlichen Dinge zu vermitteln *). Er unterscheidet das Absolute als das

*) In frühern Schriften, namentlich in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" wird die Trinität von Schelling etwas anders dargestellt als in der oben genannten Schrift: „Philosophie und Religion", und wieder anders finden wir die Dreieinigkeit in der letzten Hauptschrift Schelling's: „Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände", spekulativ erfaßt. In den „Vorlesungen" heißt es einfach so: „Das Unendliche (Gott) gebiert sich selbst in die Endlichkeit, und versöhnt auch die Welt des Endlichen mit sich. Das Unendliche als das Wesen, woraus alle Dinge geboren werden, ist der Vater. „Der ewige Sohn Gottes ist das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender, den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit, der Herrschaft des Geistes, eröffnet." Die Behauptung der Theologen, „daß Gott", d. h. der Sohn Gottes, „in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe," ist nach Schelling etwas, „wobei schlechterdings nichts zu denken sein kann." Er setzt hinzu: „Die Menschwerdung Gottes ist also eine Menschwerdung von Ewigkeit. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung," d. h. in dem Prozeß, worin das Unendliche sich in die Endlichkeit gebiert, „nur der Gipfel und in sofern auch wieder der Anfang derselben." Nach

Ideale und als das Reale und zwischen beiden als das Vermittelnde die ewige Form. Das Ideale ist das schlechthin Erste. „So gewiß es aber das Erste ist, so gewiß ist die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale, das Zweite, so wie das Reale selbst das Dritte." Das Absolute, in sofern es das Ideale und schlechthin Erste ist, hat von Ewigkeit sich selbst-objektivirt im Realen; das letztere ist demnach von jenem ersten ein Gegenbild, das zugleich „ein wahrhaft anderes Absolutes ist. Das Gegenbild, als ein Absolutes, hat von dem ersten, dem Idealen, auch vorzugsweise Gott genannt, die ganze Wesenheit desselben empfangen, es hat mit ihm alle Eigenschaften gemein, also auch die Selbstständigkeit und die selbstständige Macht gleich dem ersten Absoluten, „seine Idealität in Realität umzuwandeln und sie in besonderen Formen zu objektiviren." Vermöge seiner Selbstständigkeit nun konnte das Gegenbild sich in doppelter entgegengesetzter Weise verhalten. Es konnte die Nothwendigkeit, wodurch es mit seinem Grunde, dem schlechthin Absoluten verknüpft ist (die Einheit mit ihm) affirmiren; es konnte aber auch „in seiner eigenen Qualität, als Freies, von jener Nothwendigkeit sich trennen." Im ersten Falle bewährte es sich als wahrhaft absolut und frei, und mußte in der Einheit mit seinem Grunde durch seine Selbstobjektivirung nur wahrhaft Absolutes oder Göttliches produziren. Im zweiten Falle dagegen mußte es durch die Lossagung von seinem Grunde auch frei zu sein aufhören und sich mit einer Nothwendigkeit anderer Art verwickeln, wodurch es das produ-

---

dieser Auffassung der Trinität, die freilich dem christlichen Dogma durchaus widerspricht, ist es erklärlich, wenn Schelling die verwegene Aeußerung thut: „Man kann sich nicht des Gedankens erwehren, welch' ein Hinderniß der Vollendung (des Christenthums) die sogenannten biblischen Bücher für dasselbe gewesen sind, die an ächt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen anderen der früheren und späteren Zeit, vornehmlich der Indischen, auch nur von ferne aushalten!!

zirende Prinzip von lauter nichtigen endlichen Dingen wurde. Nun ist aber von den beiden Möglichkeiten die zweite eingetreten; und nur daraus läßt sich die Abkunft der endlichen Dinge und ihr Verhältniß zum Absoluten begreifen. „Der Ursprung der Sinnenwelt ist nur denkbar als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung“, oder, wie es auch heißt, durch einen „Abfall“, der jedoch „nicht erklärt werden kann, weil er absolut ist und aus Absolutheit kommt, obgleich seine Folge die Nichtabsolutheit“, die Endlichkeit, „ist.“ Darum setzt Schelling hinzu: „Die Bedeutung einer Philosophie, welche das Prinzip des Sündenfalls, in der höchsten Allgemeinheit ausgesprochen, zu ihrem eigenen Prinzip macht, kann nicht groß genug angeschlagen werden.“ Wir sehen also, wie Schelling auf seinem damaligen Standpunkte den Ursprung der endlichen Dinge auffaßt. Die Ursache der Endlichkeit, des nichtigen Seins, fällt in das Gegenbild oder das „andere Absolute,“ d. h. in den Abfall desselben, und dieser Abfall ist „der Sündenfall in höchster Allgemeinheit.“ Es wird noch bemerkt, daß dieser Abfall ewig sei, „so ewig, als die Absolutheit selbst und als die Ideenwelt. Wir möchten fragen, ob eine Lehre wohl antichristlicher sein könne, als die eben vernommene? Sie negirt die Schöpfung durch Gott, welche das Christenthum so entschieden behauptet. Da ferner nach Schelling das Gegenbild als das andere Absolute von dem ersten die ganze Wesenheit desselben empfangen; so müßte der Abfall als ein Abfall des göttlichen Wesens von sich selbst gedacht werden! Das Christenthum lehrt auch einen Abfall oder Sündenfall, aber sicherlich nicht im Sinne der Schelling'schen Philosophie. Denn während nach Schelling schon die Endlichkeit als solche die Folge eines Abfalls ist, und zwar eines ewigen Abfalls, einer Ursünde, die das andere Absolute begangen; so weiß das Christenthum von dieser Auffassung nicht das Mindeste. Es lehrt im Gegentheil erstens, daß alle endlichen Wesen ohne Unterschied, sowohl die mit Vernunft und Freiheit begabten,

als auch die blossen Naturwesen, ihr endliches substanzielles Sein durch einen positiven schöpferischen Willensakt Gottes haben, und daß mithin ihre Endlichkeit als solche keineswegs die Folge eines Sündenfalles sei; es lehrt zweitens, daß die mit Vernunft und Freiheitsvermögen begabten Geschöpfe bei der nothwendig zu bestehenden Freiheitsprobe theilweise abgefallen seien, aber auch nur theilweise, da die guten Engel, obwohl endliche Wesen, in der rechten Art die Freiheitsprobe bestanden, daß jener Abfall nach der Schöpfung in der Zeit stattgefunden habe, und daß er zwar die Ursache alles Bösen und selbst ein Böses sei, aber keineswegs die Ursache der Endlichkeit der Dinge. Wenn daher Schelling das Endliche als solches für ein Schein-Sein, für ein Nichtiges erklärt, so ist auch dieses mit der christlichen Ansicht vom göttlichen Schöpfungswerke unvereinbarlich. Weil aber Schelling in der genannten Schrift einen Abfall lehrt, der dem Christenthum widerspricht, so muß dieser Widerspruch sich auch in die Schelling'sche Theorie von der Wiederversöhnung hinein erstrecken. Und ist etwa der Abfall zu beklagen oder denkbar als dem göttlichen Willen entgegen, wie das Christenthum ihn auffaßt, wenn er nach Schelling's Versicherung „das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes ist," wenn er dazu gedient hat, „die Ideen, welche in Gott ohne selbstgegebenes Leben waren, in's Leben zu rufen?" — Auch in der letzten Hauptschrift von Schelling: „Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit," worin jene Abhandlung: „Philosophie und Religion" weiter geführt wird, finden wir eine Weltanschauung und eine Theodicee, die von der christlichen ganz und gar abweicht. So erklärt Schelling z. B. die menschliche Freiheit zwar als ein Vermögen zum Guten und zum Bösen: doch ist die Selbstentscheidung, der erste Gebrauch dieses Vermögens, seiner Darstellung gemäß eine vorzeitliche, mit der ersten Schöpfung zusammenfallende, ewige That, und zwar eine solche, wodurch die Handlungen des Menschen, die guten und die bösen, für sein Erdenleben, für seine zeitliche Ent-

wickelung mit innerer Nothwendigkeit bestimmt sind, was eben so wenig mit dem eigenen inneren Bewußtsein, als mit den Aussprüchen des Christenthums in Einklang zu bringen ist. So wird ferner der Hang zum Bösen im Menschengeschlecht nicht in der Weise, wie das Christenthum deutlich genug lehrt, begriffen, nämlich als eine von den Stammeltern durch die nicht bestandene Freiheitsprobe, durch ihren Sündenfall für sie selbst herbeigeführte und von ihnen auf das ganze Geschlecht übergegangene Folge, sondern so aufgefaßt, daß jeder Mensch durch eine diesem Leben vorangehende, ewige That jenen Hang angenommen habe, daß der Mensch als solcher, der er von Ewigkeit sei, geboren werde.

Seine höchste Vollendung hat der Monismus im Hegel'schen System gefunden, das in Preußen durch eine geraume Zeit ganz besonders begünstigt wurde, und gleichsam als Staatsphilosophie galt. Nach Kant hat kein neuerer Philosoph auf die Behandlung der Theologie in der protestantischen Welt einen so weit greifenden Einfluß ausgeübt als Hegel. Abgesehen von der Methode, in welcher Hegel sein System durchzuführen sucht, fällt seine Grundansicht wesentlich zusammen mit der Schelling'schen in der Periode der Identitäts- oder Indifferenzlehre. Denn was anders als Schelling's lebendige Identität oder Indifferenz des Idealen und Realen ist das reine, ganz bestimmungslose Sein, = Nichts, wovon Hegel ausgeht, und aus dem er durch einen nothwendigen Selbstbewegungsprozeß Alles hervorgehen läßt? Die Voraussetzung, daß das Absolute als das Uranfängliche, Allererste, heiße es nun Indifferenz oder reines Sein, im Universum seine eigene Wesenheit manifestire, und so zur concreten Selbstverwirklichung komme, liegt auch in der Hegel'schen Philosophie überall zu Tage. — Das reine Sein, dieses Allererste vor aller Bestimmtheit, ist näher das Allgemeine, Universelle, das sich besondert. Sofern es denkender Natur ist, heißt es der reine Begriff, der in den logischen Kategorieen, deren Bedeutung zugleich metaphysisch

ist, sich selbst bestimmt, und in der Totalität der Kategorieen zur absoluten Idee sich vollendet. Die Darstellung dieses Prozesses (in der Logik) ist nach Hegel „die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Leben vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.“ Die Idee als die Totalität der Kategorieen, welche „die Substanz der äußerlichen Dinge und die Substanz des Geistigen, die Wesenheiten, die Seelen der Wirklichkeit“ sind, ist aber erst der absolute Geist an sich, d. h. aufgefaßt vor dem Erscheinen oder seiner Selbstmanifestation, und wird von Hegel auch bezeichnet als „die ewige Idee, die noch nicht in ihrer Realität gesetzt oder selbst nur noch die abstrakte Idee ist.“ Wodurch gelangt sie denn zur Realität? Antwort: durch ein Fortschreiten zu den realen Gebieten der Natur und des Geistes, „welches Fortschreiten jedoch nicht so aufgefaßt werden darf, als käme dadurch zur logischen Idee von Außen ein derselben fremder Inhalt, sondern so, daß es die eigene Thätigkeit der logischen Idee ist, sich zur Natur und zum Geist weiter zu bestimmen und zu entfalten.“ Sie entäußert sich zunächst in die Natur, welche „die Idee in der Form des Anders- und Außersichseins (der Objektivität) ist.“ Dies will sagen, daß die Eine absolute Idee, als uranfängliches, in sich verschlossenes Prinzip, durch einen Besonderungsprozeß in die unendliche Vielheit der natürlichen Dinge auseinandergehe und von Ewigkeit her auseinandergegangen sei, daß sie, wie Hegel es auch ausdrückt, „sich dirimirt habe,“ und nun in diesem unermeßlichen realen Gebiet sich entfalte. Allein die Entäußerung oder Objektivirung ist nur das eine Moment des Prozesses, den die Naturphilosophie darzustellen hat: das andere, dessen Darstellung der Philosophie des Geistes zufällt, besteht darin, daß die Idee (das Absolute) aus der Natur zu sich selbst zurückkehrt, d. h. das Anders- und Außersichsein in derselben als das i h r i g e erfaßt und durch diese Vermittelung erst Subjekt oder selbstbewußter, in der Natur sich verwirklichender, und aus der Natur sich hervorhebender, mit Bewußsein sie gestaltender,

Geist wird. — Wir sehen hieraus, wie Hegel das Absolute in dreifacher Form auffaßt. Diese drei Formen, die in verschiedenen Wendungen bezeichnet werden, sind folgende: 1) „Das ewige in und bei sich Sein, die Form der Allgemeinheit," auch „Gott im reinen Gedanken, wie er an und für sich ist, noch nicht zur Erscheinung gekommen," oder „Gott, so zu sagen, vor oder außer Erschaffung der Welt." 2) „Die Form der Erscheinung, der Partikularisation, das Sein für Anderes," auch die „Erschaffung der Welt" genannt, womit die „reale göttliche Geschichte" beginnt. 3) „Die Form der Rückkehr aus der Erscheinung in sich selbst," oder „das Element der Subjektivität (der eigentlichen Geistigkeit) als solcher." Diesen drei Formen entsprechen die Reiche des Vaters, des Sohnes und des Geistes, welche drei unzertrennlich sind und die göttliche Dreieinigkeit bilden. Der Vater ist das Allgemeine, der Sohn sein unendliches Erscheinen in der Welt (durch Besonderung, Partikularisation), der Geist das aus der Erscheinung zu sich Kommende (welcher Prozeß im Menschen stattfindet). Daher sagt Hegel (W. Bd. VII. S. 22.): „Gott hat zweierlei Offenbarungen, als Natur und als Geist; beide Gestaltungen Gottes sind Tempel, die er erfüllt, und in denen er gegenwärtig ist. Gott als Abstraktum (als Allgemeines) ist nicht der wahrhafte Gott, sondern nur als der lebendige Prozeß, sein Anderes, die Welt zu setzen, welches, in göttlicher Form gefaßt, sein Sohn ist; und erst in der Einheit mit seinem Anderen, im Geist (in der Rückkehr zu sich), ist Gott Subjekt."

Daß nun die Hegel'sche Lehre in den dargelegten Grundzügen dem Christenthum durchaus widerspricht, kann Niemand bestreiten, welchem die wohlfeile List, der christlichen Lehre nach Belieben einen Sinn unterzuschieben, fremd ist. Hegel hat keinen außerweltlichen Gott (in Wesensverschiedenheit von der Natur und dem menschlichen Geiste), und derjenige Gott, von dem es heißt, daß er, „so zu sagen, vor oder außer Erschaffung der Welt" sei, ist selbst

im Hegelschen Sinne noch nicht der wahrhafte Gott: da hingegen in der christlichen Ansicht liegt, daß der wahrhafte, in sich absolut vollkommene und selbstbewußte Gott die Weltsubstanzen erschaffen habe. Daher ist auch das, was Hegel Erschaffung nennt, nämlich die Diremtion, Partikularisation, etwas ganz Anderes als die Erschaffung in christlicher Bedeutung. Und wenn nach Hegel das absolute Prinzip als Allgemeines in der sogenannten Schöpfung sich dirimirt, spaltet, d. h. in eine unendliche Vielheit von Besonderen auseinander geht; so muß dasselbe consequent auch gedacht werden als in den Besonderen aufgehend, ohne jenseits derselben als Prinzip ein Sein für sich zurückzubehalten. Es ist ferner in der Hegelschen Auffassung enthalten, daß das Absolute durch die Natur hindurch erst im Menschen seine höchste Lebensform oder Gestaltung erreiche; und wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn die Schüler des Meisters, wenigstens die auf der Linken, ganz offen dem antichristlichen Anthropotheismus das Wort reden. Man kann dies nicht einmal als eine aus dem System gezogene Consequenz betrachten, da die Sache ganz plan vorliegt, auch abgesehen von manchen, jeden Zweifel beseitigenden Aussprüchen des Meisters, wie wenn es heißt (W. Bd. IX. S. 24): „Es gibt nicht eine göttliche Vernunft und eine menschliche, nicht einen göttlichen Geist und einen menschlichen, die schlechthin (d. h. wesenhaft) verschieden wären" u. s. w. — Daß nun auch die Hegel'sche Trinität nicht die christliche ist, und umgekehrt, ist so gewiß, als nach dem christlichen Dogma die Trinität beruhet auf einer Selbstoffenbarung des Absoluten nach innen, und als diese für die Offenbarung Gottes nach außen (in der Schöpfung und Regierung der Welt, der Erlösung u. s. w.) schon vorausgesetzt wird. Ferner kommt bei Hegel zwar eine dreifache Form des Einen Absoluten heraus, aber keineswegs eine dreifache Persönlichkeit, so daß auch von dieser Seite der Widerspruch mit dem Christenthum unläugbar ist. Nach Hegel kann die Persönlichkeit Gottes nur als eine

allgemeine und der Welt immanente, oder, wie Strauß sich ausdrückt, nur als „die immanente Allpersönlichkeit in der Gesammtheit der Menschengeister" gedacht werden, wenn überhaupt da, wo ein Allgemeines sich dirimirt, auseinandergeht, noch Persönlichkeit denkbar ist.

Man wird begreifen, daß der Hegel'sche Monismus, der in den vorgelegten Grundansichten sich vom christlichen Standpunkte so weit entfernt hat, in seiner Durchführung und namentlich in dem Bemühen, den historisch gegebenen christlichen Lehrinhalt aus der Form „der Vorstellung" in das Licht der absoluten Philosophie zu erheben, noch eine Menge von Lehrsätzen an den Tag bringt, die das Wesen des Christenthums gänzlich alteriren. Dieses Bekenntniß muß selbst derjenige ablegen, der an die christliche Religion als eine übernatürliche göttliche Offenbarung nicht glaubt; denn ein solcher Unglaube berechtiget noch nicht, sich Selbsttäuschungen in Rücksicht auf den Sinn und die Bedeutung der christlichen Religion hinzugeben.

Wenn man die protestantisch-theologische Litteratur in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, etwa vom Heidelberger Paulus in seiner rationalistischen Glanzperiode an bis auf Strauß und Bruno Bauer durchmustert, so wird man in einem sehr großen Theile derselben den mächtigen, und in Bezug auf das Christenthum destruirenden Einfluß der philosophischen Systeme, wie sie der Reihe nach auf protestantischem Boden erwachsen sind, nicht verkennen können. Die katholisch-theologische Litteratur ist von diesem Einfluß nicht unberührt geblieben. Auch auf das Volk, vorzüglich den gebildeteren Theil, hat sich derselbe erstreckt, wovon besonders die Gegenwart die traurigsten Beweise liefert. H. Heine versichert sogar: „Der Pantheismus sei das öffentliche Geheimniß in Deutschland, seine verborgene Religion." Wo aber feindliche wissenschaftliche Mächte aufgetreten sind, da bedarf es jederzeit auch der kräftigsten Gegenwehr mit den Waffen der Wissenschaft. In der protestantischen Kirche ist diese Gegenwehr kaum in bedeutendem

Maße erfolgt. Denn wollte man etwa an Schleiermacher und Daub als Theologen, die zugleich Philosophen waren, erinnern, so ist zu bemerken, daß, wie hoch man auch ihre wissenschaftliche Kraft anschlagen mag, doch die Richtung des letztern im Wesentlichen die Schelling-Hegel'sche ist, die des erstern aber von Hinneigung zum Pantheismus sich nicht freisprechen läßt, und daher eine wahre Schutzwehr nicht bieten kann.

Biblische Begründung des christlichen Ehegesetzes.

Daß die Ehe unter Christen, einmal gültig eingegangen, sowohl die gleichzeitige Polygamie, als auch die Lösung des Bandes durch irgend eine menschliche Macht und Willkühr ausschließe, ist constante Lehre der Kirche. Auch die Schrift spricht in mehren Stellen *) sehr klar die absolute Unauflösbarkeit der Ehe aus, während zwei Stellen, nämlich Matth. 5, 32. und 19, 9. eine Ausnahme von jenem Gesetze dem Wortlaute nach zu enthalten scheinen. Daher die verschiedenartigsten Versuche, die Exceptionsform: *παρεκτὸς λόγου πορνείας*, in der ersten, und jene *εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, in der zweiten Stelle in Harmonie mit der kirchlichen Lehre und Praxis zu bringen. In dieser Beziehung gehen diese Erklärungen sehr weit auseinander. Die Einen behaupten **), Christus trage nicht sein Ehegesetz vor, son-

*) Mark. 10, 2—13.; Luk. 16, 18.; Röm. 7, 2. 3.; 1. Kor. 7, 10—12. und 7, 39.

**) Nach Cornel. a. Lapide comment. in Matth. 19, 9. war Paulus Burgensis der Erste, welcher dieser Ansicht huldigte. Ihm folgte Ribera und in der letzten Zeit Hug, dissertatio de coniugii christiani vinculo indissolabili, Friburgi 1816.

dern interpretire nur das mosaische; die Anderen *) ersehen in der Apposition ein vorhergehendes Ehehinderniß, während eine dritte Klasse entweder eine vollkommene oder zeitweilige und beschränkte Trennung darin erblickt **). Eine neueste Interpretation ***) nimmt *πορνεία* für Unglauben und hält diese Stelle bei Matth. mit 1 Cor. 7, 12—16. für identisch.

Da die Akten noch keineswegs geschlossen sind und noch kein befriedigendes Resultat erzielt wurde, so sei es erlaubt, die divergirenden Erklärungen zu prüfen und die mit so vielen Schwierigkeiten umgebenen Stellen allseitig zu besprechen und wissenschaftlich zu bestimmen. Nicht nur die Klarheit, sondern auch die wissenschaftliche Entwickelung scheint es zu erfordern, daß zuerst der Inhalt, sodann das Philologische und endlich ihre Einheit erörtert werde.

I.

Inhaltliche Erklärung.

Um nachzuweisen, daß die angeführten Stellen das

*) So Gratz im Comment. zu Matthäus, Dr. Paulus und Brenner, Dogm. III. Thl., welche unter *πορνεία* die vor der Ehe verübte Geschlechtssünde verstehen.

**) Der ersten huldigen die Griechen und Protestanten, welche die Ehe wegen des Ehebruches vollkommen auflösen; der zweiten katholische Exegeten.

***) Dr. Werner, Professor der Theologie zu St. Pölten, exegetischer Versuch über Matth. 19, 9. und 5, 32—34. in der Zeitschrift von Dr. Seitz für Kirchenrechts- und Pastoralwissenschaft, II. Bd. S. 135—205 — eine durch Gelehrsamkeit ausgezeichnete Untersuchung. — Dagegen schrieb: Dr. Schleyer, Professor der Theologie in Freiburg, über die Neutestamentliche Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe. Mit Rücksicht auf die neuesten Bearbeitungen dieses Gegenstandes von Hrn. Prof. Werner in St Pölten, und Hrn. Geheimen Kirchenrath Paulus in Heidelberg. Freiburg, 1844. — Darauf antwortete Dr. Werner in einem offenen Sendschreiben: Ueber den neutestamentlichen Ehetrennungsgrund bei Matth. 5, 32. u. 19, 9. und bei Paulus 1 Cor. 7, 12—16. Regensburg 1845.

e **Ehegesetz** enthalten, muß aus der Betrachtung des
sich **ergeben**, daß Christus nicht das mosaische Ge-
pretirte, **sondern** sein eigenes Gesetz gab, sodann,
Apposition: παρεκτὸς λόγου πορνείας, oder: εἰ
πορνείᾳ, weder ein vorhergehendes, noch ein nachfol-
Ehehinderniß ausspricht.
ach **Matth.** 19, 3—10., der vollständigsten Stelle,
ie **Pharisäer** zu Jesus, um ihn zu versuchen, und
m **die damals** oft aufgeworfene Frage vor: Ist es
anne **erlaubt**, seine Frau um jeglicher Ursache willen
assen? **Worin** diese Versuchung bestanden, erhellet
r **Sittengeschichte** jener Zeit. Wie im römischen Rei-
Luxus das Familienleben zerrüttet, und zur äußersten
osigkeit **geführt** hatte, so war auch gerade um die Zeit,
er **Erlöser** seine irdische Wanderschaft antrat, im jü-
n **Lande** Ehescheidung und Wiedervermählung ganz ge-
alich **geworden**, und der fleischliche Sinn hatte seinen
gepunkt **erreicht**. Selbst der letzte der Propheten, Johan-
s der **Täufer**, erlitt den Tod eines Märtyrers wegen eines
schiedenen **Weibes**.

Der **zuchtlose** Sinn suchte nun auch eine Rechtferti-
gung im **Gesetze**, welches zwar eine vollkommene Ehetren-
nung **zuließ und** unter gewissen Bedingungen für erlaubt er-
klärte, **aber nimmermehr** für jede Ehescheidung diese Erlaubt-
heit **aussprach**, obwohl die nachfolgende Ehe gültig war.
Die **Pharisäer** wollten also jede Entlassung durch das mo-
saische **Gesetz** rechtfertigen, so daß sie nicht nur nicht ungül-
tig, was sie in keinem Falle war, sondern sogar erlaubt war.
Daher fragten sie, ob die Entlassung erlaubt sei. Dabei
mußten sie zugleich eine Stelle im Auge haben, die wenig-
stens dem Scheine und dem Worte nach eine Erlaubtheit
und Ungestraftheit für alle Fälle der Entlassung enthielt,
und abermal mußte diese Stelle zweifelhafter Natur sein und
die eine Interpretation einer andern entgegenstehen. Hier
kommt uns die Geschichte entgegen, wonach sich zwei Schu-
len, die Schammaianer und Hilleliten, die Alt- und Neu-

gläubigen bildeten, und wovon die ersteren nur wegen Ehebruches, die letzteren aber wegen jeder Ursache *) die Ehetrennung für erlaubt hielten.

Welches wird nun die Stelle sein, worauf beide Schulen ihre Lehren gründeten? Es findet sich keine andere, als die, worauf sich der Herr (Matth. 5, 31.) und die Pharisäer, welche er fragte (Matth. 19, 7.), beriefen, nämlich Deuter. 24, 1—4., welche Stelle nach dem Urterte lautet: „Wenn ein Mann eine Frau nimmt, und sie besitzt, und wenn es geschieht, daß sie nicht Gnade findet vor seinen Augen, weil er an ihr eine schändliche Sache (עֶרְוַת דָּבָר) findet, und er ihr den Scheidebrief schreibt, und ihn in ihre Hand gibt, und sie aus seinem Hause entläßt, 2. und sie aus seinem Hause tritt, und hingehet, und einen andern Mann heirathet, 3. und sie der zweite Mann haßt und ihr den Scheidebrief schreibt, und ihn in ihre Hand gibt, und sie aus seinem Hause entläßt, oder wenn der zweite Mann stirbt, der sie zum Weibe genommen: 4. so kann ihr erster Mann, der sie entlassen, sie nicht wiederum nehmen u. s. w. Die LXX. und Vulgata haben eine andere Abtheilung, indem sie den Nachsatz schon mit den Worten: Und er ihr den Scheidebrief schreibt, beginnen. Nach dieser Uebertragung wäre das mosaische Gesetz klar ausgesprochen, während es nach dem Urterte nur historisch und indirect angeführt wird, indem der Hauptnachdruck darauf ruht, daß keine abermalige Verbindung, wenn eine Heirath dazwischen trat, vorgenommen werden dürfe. Die Gesetzeslehrer trugen dieses Gesetz so vor, daß sie die einzelnen Bestimmungen aus dem ganzen Zusammenhange herauslasen und daher erklärten: Moses habe dem Weibe den Scheidebrief einzuhändigen befohlen.

Obwohl sich die Schulen nur auf diese Stelle bezogen haben konnten, so ist es doch nicht hinlänglich klar, wie darin die Hilleliten die Erlaubtheit aus jeglicher Ursache

*) Ioseph. Antt. IV. 8, 23. καθ' ἅς δηποτοῦν αἰτίας.

sehen konnten, da nur עֶרְוַת דָּבָר erwähnt und als Apposition zu dem Satze: wenn sie keine Gnade findet, gefügt wird. Hier gehen die Interpretationen auseinander. Nach Klee*) trennten die Hilleliten ערות von דבר und lehrten, wegen Unzucht und sonst einer Ursache könne eine Entlassung Statt finden. Diese Variante kommt indessen nirgends vor, und gibt, selbst wenn sie angenommen wird, für sich allein nicht den Sinn: Wegen Unzucht und sonst einer Ursache. Eine andere Erklärung besteht darin, daß man ערות דבר eine weitere Ausdehnung gab, und unter der schändlichen Sache (ἄσχημον πρᾶγμα) alles dem Manne Mißliebige verstand. Jedoch ist nicht zu glauben, daß die Schammaianer und Hilleliten über eine Wortbedeutung stritten, und beide keinen bestimmten Sinn damit verbanden. „Schändliche Sache“ ist nicht mit: jegliche Ursache, z. B. Zornmüthigkeit, Haß und Wahnsinn, gleichbedeutend. Wohl konnten sich die Schammaianer darauf berufen und darunter den Ehebruch verstehen; aber nimmermehr die Hilleliten. Eine dritte Interpretation besteht darin, daß sie den Vordersatz: Und wenn sie nicht Gnade findet, von dem Nachsatze: Weil er an ihr etwas Schändliches findet, trennten, für כִּי ein ו = oder setzten**). Allein es läßt sich nicht denken, daß man von einer Leseart, die höchst unwahrscheinlich ist, eine so wichtige Sache ableitete; denn der erste Satz: wenn sie nicht Gnade findet, ist so allgemein, daß der weitere Zusatz: oder wenn er an ihr etwas Schändliches findet, widersinnig wird, während die entgegengesetzte Abfolge: wenn er an ihr etwas Schändliches findet, oder wenn sie nicht Gnade findet, ganz richtig wäre.

Neben dieser nicht vollkommen begründeten Ansicht läßt sich eine vierte rechtfertigen, daß sie nämlich den dritten Vers: Und wenn sie der zweite Mann haßt (שְׂנֵאָהּ) und schreibt ihr den Scheidebrief, wo gar kein Grund erwähnt wird, zu

---

*) Dogmatik, III. B. S. 352. Anm. III. Aufl.

**) Werner, Zeitschrift von Seitz, II. B. S. 137.

ihren Gunsten interpretirten, während sich die Schammaianer auf den ersten Vers bezogen. Bekräftigt wird diese Erklärung durch eine andere Stelle, welche sich Malach. 2, 16. findet, und so lautet: „Wenn du sie (die erste Frau) hassest (כִּי־שָׂנֵא), entlaß sie, spricht der Herr, der Gott Israels (Worte der entgegnenden Priester). Aber mit Ungerechtigkeit bedeckt er sein Kleid (Weib), spricht der Herr der Heerschaaren.“ Diese Worte, welche offenbar einen Hinweis auf eine Gesetzesstelle enthalten, können sich nur auf Deut. 24, 3. beziehen. Da aber bei dem Hassen kein Grund angegeben ist, so konnte man das Geringste, das nur den Schein eines Entlassungsgrundes hatte, darunter verstehen, und so erklärt es sich, wie die Pharisäer den Herrn fragen konnten, ob man aus jeglichem Grunde seine Frau entlassen dürfe.

Wenn nun die Hilleliten sich auf V. 3., als die ganz klare Stelle, beriefen, so mußten sie darnach auch V. 1. und zwar die Worte: weil (כִּי) er an ihr etwas Schändliches findet, interpretiren. Diese Interpretation hat in der Zweideutigkeit von כִּי, nicht in einer Variante, ihren Grund; denn es bedeutet nicht blos Weil, sondern auch Wie und Zumal, Bis zu. Die Hilleliten konnten also interpretiren: Wenn die Frau nicht Gnade findet, wie wenn er an ihr etwas Schändliches findet, oder: von dem Grunde an, welcher sie dem Manne verhaßt macht, bis auf den, daß er an ihr etwas Schändliches findet. Die Hilleliten waren soferne, als ihnen noch andere Stellen zur Seite standen, im Vortheile gegen die Schammaianer.

Auf die genannte Stelle Deuter. 24, 1—5. bezieht sich also der Herr sowohl Matth. 5, 31. als Matth. 19, 7. Die Pharisäer nahten sich ihm mit der verfänglichen Frage über die Entlassungsgründe. Daher glaubt der gelehrte Hug, der Herr habe diese falschen Erklärungen berücksichtigt und nur das mosaische Gesetz interpretirt.

Irrig ist diese Ansicht schon darum, weil er offenbar nicht zunächst auf diese verfängliche Frage, sondern auf die

zweite: Warum hat Moses befohlen, den Scheidebrief zu geben und zu entlassen? antwortete. Diese Stelle erwähnt aber keinen Grund der Ehetrennung, sondern der ganze Nachdruck ruht auf dem Scheidebriefgeben und Entlassen. Sodann steht Matth. 5, 31. nichts von einer derartigen Frage, obwohl dieselbe Antwort erfolgte. Der Herr beantwortete aber die gestellte Frage, da er sprach (Matth. 19, 8.): Moses gestattete euch euerer Hartherzigkeit halber, euere Frauen zu entlassen. Diese Antwort erhebt sich über die Schulansichten und führt als einzigen Grund die Hartherzigkeit an. Damit war ihrer Anfrage Genüge geschehen. Was weiter V. 9. folgt, bezieht sich nicht mehr auf die Frage der Pharisäer. Nach Marc. 10, 10. fragten ihn die Jünger zu Hause ihrerseits über denselben Gegenstand, d. h. über die Entlassung, und sie, nicht die Pharisäer, waren es, welchen er diese Antwort gab: Wer irgend seine Frau entläßt u. s. w., eine Antwort, welche ganz mit der bei Matth. 19, 9. zusammen stimmt, und die er doch nicht nochmal vor den Jüngern wiederholt haben kann.

Was aber von Matth. 19, 9. gilt, das muß auch von Matth. 5, 32. gelten, weil beide Stellen in Bezug auf die Apposition: außer wegen Ehebruches, und sonst dem Sinne nach beinahe gleichgeltend sind. Hier sagt man aber, daß Christus die verkehrten Interpretationen des mosaischen Gesetzes berücksichtige, wie V. 38., wo das Gesetz lautet: Aug' um Aug', Zahn um Zahn, und V. 43., wo das Gesetz lautet: Du sollst deinen Nächsten, und deinen Feind hassen, da man doch den letzteren Zusatz: Und du sollst deinen Feind hassen, nur als eine falsche Interpretation der Pharisäer ansehen könne.

Dagegen ist aber zu sagen, daß hier nirgends eine falsche Interpretation als solche bezeichnet ist, und daher auch nicht angenommen werden kann. Denn überall, wo eine solche dem Herrn entgegentritt, rügt er sie offen, wie er es Matth. 15, 4—6. hinsichtlich der Kinderpflicht thut. Sodann übersieht man gänzlich, daß der Herr selbst das Thema,

welches er durchführt, angibt, wenn er erklärt (Matth. 5, 20.): „Wenn euere Gerechtigkeit nicht vollkommener sein wird, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr in das Himmelreich nicht eingehen;“ ferner (V. 17.): „Glaubet nicht, ich sei gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen.“ Christus berücksichtigt also nirgends eine irrige Erklärung, sondern den unvollkommenen Wandel im Gesetze. Dieses Thema führt er von V. 20—48. durch, wo er auf gleiche Weise schließt: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“ Daher muß entweder überall oder nirgends eine falsche Interpretation der Pharisäer berücksichtigt werden. Wir können daher mit Werner *) nicht übereinstimmen, wenn er sagt: „Von V. 21—38. wird gezeigt, wie das mosaische Gesetz zwar wahr und gut, aber dennoch unvollständig und durch den ihm zum Grunde liegenden Geist über seine beschränkte Form erhoben werden müsse. Es ist demnach hier Gegensatz des Vollkommenen zum Unvollkommenen, welcher bis V. 38. durchgeführt wird. Von V. 38. bis Ende Kap. V. tritt zu diesem Gegensatz noch der Gegensatz der die beschränkte (mosaische) Form des göttlichen Gesetzes als das Wesentliche festhaltenden und eben darum den zu Grunde liegenden Geist verkennenden, aufhebenden, verkehrenden, und so das göttliche Gesetz bis zur Unkenntlichkeit verzerrenden Richtung der Schriftgelehrten, woraus sich auch erklärt, wie und warum sich die Antithese V. 39 ff., so wie V. 44 ff. zum schärfsten Gegensatze steigert.“

Dagegen ist zu bemerken, daß V. 38. mit keinem Worte ein Uebergang zu einem anderen Thema angedeutet ist. Wenn man glaubt, hier sei auf eine spätere Umdeutung hingewiesen, weil die bestimmte Formel: ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις sich nicht mehr findet, so ist dieses unrichtig; denn auch V. 27. und V. 31. steht: ἐῤῥέθη ohne τοῖς ἀρχαίοις. Die Stelle selbst aber ist ganz aus Levit. 24, 20. genommen, und kann daher keine falsche Interpretation sein.

*) Zeitschrift von Seitz, II. B. S. 153.

Die meiste Schwierigkeit scheint zu enthalten V. 43.: „Ihr habet gehört, daß gesagt worden: Liebe deinen Nächsten und hasse deinen Feind," weil sich der zweite Satz nirgends wörtlich findet. Dabei vergißt man aber, daß er eine nothwendige Folge von dem ersten Satze ist. Dieser lautet im Zusammenhange Levit. 19, 18.: „Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen, sondern offen ihn warnen, damit du keine Sünde seinetwegen habest. Du sollst nicht Rache suchen, noch des Unrechts deiner Mitbürger gedenken. Du sollst deinen Freund (Nächsten) lieben, wie dich selbst." Freund oder Nächster heißt hier jeder Stammverwandte und hat daher eine weitere Bedeutung als Freund und eine engere als Mitmensch. Liebe deinen Nächsten, heißt also: Liebe deinen Stammgenossen. Daher ist er die Kehrseite von dem Folgenden: Und hasse deinen Feind, d. h. den Nichtisraeliten. Wie dieses zu verstehen sei, und zugleich als eine Bestätigung dieses Satzes kann die Stelle Deuter. 23, 3. 6. 7. angesehen werden, die also lautet: „Die Ammoniter und Moabiter sollen selbst nach dem zehnten Geschlechte nicht in die Gemeine des Herrn kommen, noch sollst du ihr Heil suchen alle Tage deines Lebens, ewiglich. Den Edomiten sollst du nicht verabscheuen (βδελύξῃ), weil er dein Bruder ist; noch den Aegypter, weil du ein Fremdling warst in seinem Lande." Verabscheuen hat hier dieselbe Bedeutung, wie dort Hassen. Christus sagt daher, die christliche Liebe erstrecke sich über die nationalen Verhältnisse hinaus und beziehe sich auf alle Menschen; über der besonderen Liebe, die man den nächsten Verwandten, Nachbaren, Stammverwandten und Freunde schulde, solle man die allgemeine Liebe gegen jeden Menschen nicht übersehen.

Wir sehen nicht ein, wie Werner (a. a. O.) behaupten konnte: „Es läßt sich nicht behaupten, daß unter ἐχθρός blos der Nicht-Israelite zu verstehen ist, welche Behauptung die Art und Weise, wie die Antithese durchgeführt wird, widerlegt, noch auch μισεῖν in der mildern Bedeutung, wie etwa Luk. XIV. 26., da V. 44. τοῖς μισοῦσιν widerstrebt,

genommen werden kann.“ Nach dem Zusammenhange kann Freund und Feind, lieben und hassen nur derselben äußeren Sphäre angehören. Die Ansicht von Frizsche, daß die Israeliten רֵעַ unrichtig für Freund im ethischen Sinne deuteten und daraus den Schlußsatz, den Feind dürfe man hassen, ableiteten, ist durch nichts begründet, vielmehr dem Zusammenhange geradezu widersprechend. Denn alle vorhergehenden Gesetze beziehen sich auf äußere Verhältnisse und Werke und sind disziplinärer Natur. Daher fügte der Herr immer das höhere Gebot hinzu, wie er es hinsichtlich des Ehebruches, des Eides, der Wiedervergeltung gethan.

Damit sind wir zu dem mehr positiven Einwurfe gekommen, daß die Bergpredigt allgemeine sittliche Vorschriften enthalte, die sowohl für das alte, als neue Testament gelten, und daß daher Christus die nicht recht gehaltenen Gebote des alten Bundes seinen Anhängern einschärfe, also nicht blos erkläre, weil sie irrig verstanden wurden, sondern einpräge, weil sie im Leben nicht gehalten wurden. Wenn es auch wahr ist, daß hier Christus allgemeine, für alle Menschen geltende Vorschriften gibt, und daß Beispielshalber die Gedankensünde auch im Judenthume verboten war, so ist es doch auch wahr, daß Christus sie erweitern und erhöhen konnte, indem er zugleich den Gläubigen ein höheres Maß von Gnade zutheilte. Ueber V. 20. soll man nicht V. 17.: wie er nämlich nicht gekommen sei, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen, übersehen; denn die Erfüllung enthält nicht nur ein positives und negatives Moment, sondern auch eine Erhöhung, Erweiterung und Steigerung.

Wenn nun der Herr diese allgemeinen Vorschriften nicht blos einschärfte, sondern auch vervollkommnete, so mußte er auch die Ehe vervollkommnen und das Mangelhafte aufheben. Wegen dieser Vervollkommnung wird die Ehe absolut unauflöslich. Dagegen kann man nicht sagen, daß auch der Eid trotz der Erweiterung nicht nach seiner unvollkommenen Seite aufgehoben sei, sondern noch immer zu

Bekräftigung der Wahrheit gebraucht werde. Dabei darf man jedoch nicht übersehen, daß der Mißbrauch, wie er bei den Juden bestand, aufgehoben und verboten, die disciplinäre Natur des Eides aber auch im neuen Bunde beibehalten wurde, so wie daß auch bei der Ehe noch ein Entlassen aus disciplinären Zwecken, aber ohne Wiedervermählung, Statt findet.

Es läßt sich aber noch ein Ausweg denken, um darzuthun, daß Christus kein vollkommneres Ehegesetz, als das vorchristliche war, gegeben, sondern nur das an sich unwahre und verkehrte mosaische Gesetz aufgehoben habe. Denn man kann sagen, die Entlassung mittelst des Scheidebriefes habe ihren Grund in der Herzenshärte der Juden und sei daher vom Bösen entsprungen und selbst böse. Indem also Christus diesen negativen Standpunkt aufhob, stellte er sich nur auf den allgemeinen und primitiven Standpunkt, und er erhob sich nicht positiv über ihn, weshalb sich Christus auf die ursprüngliche Einrichtung der Ehe berufe.

Die Worte Christi, daß er das Gesetz zu erfüllen gekommen, enthalten eine positive Erhebung über das alte Testament. Es ist wahr, daß die Herzenshärte die Entlassung (subjektiv) erzeugte; aber unwahr ist es, daß darum der Scheidebrief (objektiv) nicht erlaubt war; denn er hatte den Zweck, die bereits vorhandene Gewohnheit der Ehetrennung zu beschränken, und war folglich von disciplinärer Natur. Nicht Moses erlaubte etwas, was an sich unmöglich war, sondern er beschränkte nur die Entlassung, womit zugleich die Ehetrennung verknüpft war. Letzteres hat seinen Grund in der Unvollkommenheit, aber nicht in der Sündhaftigkeit der vorchristlichen Ehe. Darüber erhob sich Christus, indem er der Ehe eine solche Heiligkeit und Festigkeit gab, daß sie nicht mehr dem Bande nach, sondern nur mehr äußerlich getrennt werden kann. Der Herr gab daher die objektive Unvollkommenheit auf, indem er auf die Herzenshärte keine Rücksicht nahm; aber die subjektive konnte er nicht aufheben, und so findet jetzt noch eine Entlassung Statt. Daher ent-

halten die Worte Christi: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, keinen feindlichen Gegensatz, keine Mißbilligung des mosaisches Gesetzes, sondern die Stufenordnung in der Gesetzgebung.

Damit sind wir in unserer Erklärung bis zu dem Inhalte des christlichen Ehegesetzes vorgeschritten. Christus spricht es mit den Worten aus (Matth. 19, 9.): „Ich aber sage euch: Wer irgend seine Frau entläßt — εἰ μὴ oder μὴ ἐπὶ πορνείᾳ = wenn nicht, oder: nicht der Hurerei wegen — und eine andere ehelicht, bricht die Ehe; und der eine Entlassene Ehelichende bricht die Ehe."

Die Form, in welche dieses Gesetz eingekleidet wird, ist die ethische, weil es unter der Androhung einer Sünde gegeben wird. Warum diese Form gewählt wurde, ersieht man aus der Veranlassung zu dieser Frage. Diese ist hier, wie Kap. 5., dieselbe, nämlich die Rücksicht auf das mosaische Gesetz hinsichtlich des Scheidebriefes: Es wurde gesagt, wer irgend seine Frau entlasse, gebe ihr einen Scheidebrief. Den Vordersatz behält also der Herr bei, fügt dagegen einen andern entsprechenden Nachsatz hinzu, so daß der Sinn nur dieser sein kann: Im mosaischen Gesetze war die Entlassung zugleich eine vollkommene Ehetrennung, so daß eine Wiedervermählung eintreten konnte; aber im neuen Bunde ist jede solche Entlassung unmöglich und jede Wiedervermählung ehebrecherisch.

Der Vorzug des christlichen Ehegesetzes liegt also in der Abschaffung des Scheidebriefes, insoferne damit das Recht der Wiedervermählung verknüpft war. Christus erklärt daher jede solche Entlassung, womit man die Ehe zu trennen beabsichtigt, mag die Wiedervermählung folgen oder nicht, für eine ehebrecherische Handlung gegen den entlassenen Ehetheil. Es ist daher durchaus unwahr, wenn Corn. a Lapide (zu Matth. 5, 32.) sagt: Christus hic corrigit et perficit legem repudii. Christus vervollkommnet nicht den Scheidebrief, sondern die Ehe, wodurch er den Scheidebrief vollkommen aufhob. Denn nur eine solche Vollendung der

vorchristlichen Ehe ist denkbar, daß die christliche Ehe durchaus untrennbar ist.

Zum Verständnisse des Nachfolgenden bemerken wir, daß man bei der Ehe, sowohl der vorchristlichen als der christlichen, Dreifaches zu unterscheiden hat. Das Erste ist das objektive oder primitive und natürliche Element, oder Gesetz, wonach die vorchristliche Ehe unvollkommen, die christliche dagegen vollkommen heilig ist. Nach diesem Grundgesetze richtet sich das subjektive oder sekundäre oder disziplinäre, wodurch das objektive dem Subjekte angepaßt oder subjektivirt wird. Da sich dieses ganz nach dem objektiven richtet, so ist es auch verschieden hinsichtlich der vorchristlichen und christlichen Ehe. Dieses ist das dritte oder einheitliche Element, wonach die vorchristliche Ehe relativ, die christliche aber absolut unauflösbar ist. Daher nimmt die Entlassung bei der vorchristlichen und christlichen Ehe einen verschiedenen Charakter an; dort ist sie mit dem Rechte der Wiedervermählung, hier mit der Pflicht, sich nicht mehr zu verehelichen, verbunden. Daraus sieht man zugleich ein, daß hier Christus das objektive Gesetz geben mußte, und das subjektive gar nicht zugleich geben konnte.

Christus vervollkommnete daher nicht den Scheidebrief, sondern das objektive Gesetz, so daß in Folge dieser Vervollkommnung in der subjektiven Sphäre nur eine äußere Absonderung, aber keine Trennung des Ehebandes Statt finden kann. Von dem hier dargelegten Grundsatze geleitet, wollen wir die verschiedenen Ansichten, welche sich hinsichtlich der Apposition: μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, geltend machten, prüfen.

Die Ansicht, wonach die Apposition ein vorhergehendes Ehehinderniß enthalten soll, spricht Brenner also aus*): „Christus hatte bei seiner Bestimmung jenes mosaische Gesetz im Auge, nach welchem es dem Israeliten erlaubt war, seine Frau, die sich vor der Ehe durch Hurerei verfehlt hatte,

*) Dogmatik, III. B. S. 207—211.

von sich zu schicken, ja sogar dem Tode zu übergeben. Deuteron. 22, 13—22. Daß Christus dieses Gesetz im Sinne hatte, ersieht man daraus: a) weil er nur die Hurerei als Entlassungsursache gelten läßt; b) weil er mit besonderer Hinsicht auf das Gesetz und die Tradition der Alten seine Bestimmungen gab, Matth. 5, 27. 31. 33. 38. 43.; c) weil, wenn dies nicht der Fall wäre, er sich selbst widersprochen haben würde, indem er die Ehe als schlechthin unauflösbar und dann doch wieder auflösbar erklärte; d) weil er durch diese Auflösbarkeit die von ihm verworfene Herzenshärte der Israeliten zum Theil wiederum in Schutz nähme, und ein bloß menschliches Verfahren zur Würde eines Gesetzes im Reiche Gottes erhöbe; e) weil er dann eine heilige, unantastbare Sache Gottes dem Muthwillen und der thierischen Lust der Menschen bloßstellte. — Bei einer solchen Erklärung bliebe das Band der Ehe unangetastet, weil sie beim eintretenden besagten Falle gar nicht vorhanden wäre. Denn die verscherzte Jungfrauschaft wäre dann als Ehehinderniß zu betrachten, welches die Ehe eben so ungültig machte, als ein Irrthum an der Person; es müßte aber, obleich von Christus ausgenommen, doch nicht als Ehehinderniß auch bei seinen Anhängern fortbestehen, denn er hatte dasselbe nicht eingeführt, sondern schon vorgefunden, und beschränkte darauf das bei den Juden erlaubte und übliche Entlassen der Weiber; bei einer andern Gelegenheit Mark. X. Luk. XVI. gedenkt er dessen schon nicht mehr, weil er da einzig seine geistige Religions-Anstalt im Auge hat."

Es läßt sich durch nichts nachweisen, daß der Herr das Gesetz hinsichtlich einer Gattin, die keine Jungfrau mehr war, im Auge habe, da es gerade erwiesen ist, daß er das Gesetz Deuter. 24, 1. berücksichtige. Wenn Christus auch auf mosaische Institutionen Rücksicht nimmt, so folgt noch nicht, daß er dabei stehen geblieben, sondern er konnte nur im Gegensatze zur vorchristlichen Ehe sein Ehegesetz als ein höheres vortragen. Ganz unhaltbar ist der Grund, daß Christus die Herzenshärte wieder in Schutz nähme und eine

heilige Sache Gottes dem Muthwillen und der thierischen Lust der Menschen blosstellte; denn auch Moses nahm die Herzenshärte nicht in Schutz. Denn der objektive Grund der Entlassung war die unvollkommene Heiligkeit der nicht-christlichen Ehe, und der subjektive Grund die Herzenshärte. So würde Moses allerdings als Diener eines bösen Prinzipes erscheinen, wie die Manichäer und Gnostiker faseln. Eben so entgeht selbst das Heiligste nicht dem Muthwillen der Menschen. Hier ist also das objektive und subjektive Moment des Ehegesetzes nicht unterschieden.

Auf demselben Fundamente, daß die Apposition: μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, auf einen vor der Ehe vorhandenen Grund hinweise, ruht die Annahme Werner's, daß dieser Fall mit dem, worin Paulus nicht des Herrn, sondern sein Gebot geltend machte, I. Cor. 7, 12—16. identisch sei, indem er sagt*): „Die Erklärung — welche πορνεία nur als Grund zur bloßen Scheidung, der sogenannten Scheidung von Tisch und Bett gelten läßt — weiß sich wohl insoferne im Einklange mit Markus, Lukas und Paulus, als sie den Ausspruch Christi bei Matthäus einzig auf die Ehen unter Christen bezieht, denn wollte man denselben auf die Ehe im Allgemeinen ohne Unterscheidung des christlichen und nicht christlichen Ehebandes erstrecken, so könnte ein solcher Massen zu gewinnendes exegetisches Resultat nicht mit I. Cor. 7, 15. in Uebereinstimmung gebracht werden. Uebrigens ist die Beschränkung des Ausspruches Christi bei Matth. 19, 9. und 5, 32. auf Ehen zwischen Gläubigen zulässig. Auch haben sich die meisten katholischen Exegeten und Dogmatiker für diese Erklärung ausgesprochen, ohne daß diese übrigens je über eine abweichende Auslegung, wenn sie sich nur nicht mit dem kirchlichen Lehrbegriffe in Widerspruch setzte, ein Verdammungsurtheil zu fällen sich hätten beigehen lassen. Als z. B. Lukas (eigentlich Paulus) von Burgos im 16. Jahrhunderte behauptete, die betreffen-

*) Apolog. Schreiben gegen Schleyer, S. 66 und 67.

den Stellen bei Matth. enthielten nicht den Ausspruch Christi über die Ehescheidungsfrage für seine Kirche, sondern blos eine Erklärung des mosaischen Gesetzes, so tadelte man ihn nicht darüber, daß er von einer, durch das Ansehen so vieler katholischer Lehrer geheiligten Auslegung abgegangen sei, sondern man widerlegte ihn einzig mit exegetischen Gründen." Ferner sagt er *): „Zu bemerken ist, daß durch die von uns gegebene Erklärung die nicht geringe Schwierigkeit, die, wenn Matth. 19, 9. und I. Cor. 7, 12—16. zwei verschiedene Ausnahmefälle sind, unlösbar erscheint, die Schwierigkeit nämlich, daß der Apostel dann über das Gebot Christi hinausgegangen ist und zur Ausnahme πορνείᾳ eine andere hinzugefügt habe, von selbst hinwegfällt. — Der Heiland bezieht sich mit den Worten (bei Lukas 16, 19.) nur auf die Ehe in dem neuen Gottesreiche, d. h. inwieferne sie von seinen Anhängern eingegangen werden würde, nicht aber auf die Ehe im Allgemeinen, so daß unsere Ansicht von der Exceptionsformel mit der ausnahmslosen Unauflöslichkeit einer christlichen Ehe vollkommen besteht. — Die hier vorgelegte und begründete Erklärung erweist sich endlich als die richtige durch die Anwendung des biblisch-hermeneutischen Grundsatzes der analogia fidei. In keiner der übrigen evangelischen und apostolischen Schriften des Neuen Testamentes findet sich nur im Mindesten angedeutet, daß eine christliche (im Reiche Gottes geschlossene) Ehe aufgelöst werden könne, vielmehr ist das Gegentheil hiervon nicht undeutlich ausgesprochen."

Hier werden zwei Fälle nicht genau unterschieden, ob nämlich Matth. 5, 32. und 19, 9. mit I. Cor. 7, 12—16. sich zusammen denken lassen, und ob Paulus wirklich einen Ausnahmefall von einer christlichen Ehe festsetzte. Wie Werner selbst zugesteht und die paulinische Stelle im Sinne der kirchlichen Praxis erklärt, so sind ungleiche Ehen, d. h. sol-

*) Zeitschrift von Seitz, S. 159, 202 und 203; siehe oben apoleg. Schreiben S. 16.

he, wovon der eine Theil ein Ungetaufter ist, lösbar, und wurden immer als solche angesehen, während die Apostasie nie eine solche Trennung herbeiführte. Ungleiche Ehen sind aber keine christlichen und darum versteht es sich von selbst, daß sie lösbar sind, weil nur die christlichen absolut unlösbar sind. Daher findet hier keine Ausnahme von dem christlichen Ehegesetze Statt. Soll nun Matth. 5, 32. u. 19, 9. mit I. Cor. 7, 12—16. zusammenfallen, so muß Christus sowohl sein Gesetz, als auch nicht sein Gesetz vortragen, was unmöglich ist. Werner wiederlegt aber selbst die Ansicht des Paulus Burgensis, und dennoch pflichtet er ihr hinsichtlich der Apposition bei!

Wenn es ferner heißt, Christus spreche bei Luk. 16, 18. nur von der Ehe in dem neuen Gottesreiche, nicht aber von der Ehe im Allgemeinen, so heißt dieses, er spricht nicht zugleich von der christlichen und unchristlichen Ehe, wie bei Matth. 5, 32. und 19, 9. Aber damit steht im Widerspruche, was zuvor gesagt wird: „Daß hier (Luk. 16, 18.) die Ausnahme sich nicht findet, erklärt sich recht gut, daß ja an unserer Stelle Christus die Lehre von dem Ehebande nicht ex professo behandelt, sondern nur per transennam, wobei natürlich nur das in Anschlag kömmt, was im Allgemeinen die Ehe auf christlichem Standpunkte charakterisirt; auf eine etwaige Ausnahme einzugehen, dazu war hier gewiß nicht Ort und Stelle.“ Hier heißt im Allgemeinen sprechen, die Lehre von der christlichen Ehe nicht vollständig vortragen; dort aber, auch von nichtchristlichen Ehen sprechen. Nach dieser doppelten Erklärung hat Christus bei Matth. auch von nichtchristlichen Ehen gesprochen, weil er die Apposition erwähnt, und doch abermal nur vollständig das christliche Ehegesetz vorgetragen.

Obwohl sich diese Erklärung selbst widerspricht, so wollen wir doch einen Augenblick annehmen, Christus habe auch, wie Paulus I. Cor. 7, von nichtchristlichen oder ungleichen Ehen gesprochen. Nun ist es aber gewiß, daß er sein Ehegesetz vortrug, und daß sich dieses wesentlich von dem vor-

christlichen unterscheidet. Daher konnte er nicht beiderlei Gesetze verbinden. Gesetzt aber auch, Christus habe auch auf ungleiche Ehen Rücksicht genommen, so würde doch aus dem Gegensatze, der Apposition oder der Exception, sich ergeben, daß ungleiche Ehen eben so lösbar, als die christlichen unlösbar sind.

Wenn ferner auf die analogia fidei hingewiesen wird, daß in keiner der übrigen evangelischen und apostolischen Schriften eine Auflösbarkeit der christlichen Ehe irgendwie angedeutet sei, so muß es um so mehr auffallen, wie derselbe Verfasser den Protestanten gegenüber die ausnahmslose Unauflösbarkeit, welche in den Stellen bei Marcus 10. Luc. 16. und Paulus I. Cor. 7, 10. ausgesprochen sei, in Schutz nimmt, der gewöhnlichen Erklärung katholischer Exegeten gegenüber aber doch diese in Abrede stellen kann, indem er sagt (S. 157): „Christus redet nicht immer mit logischer Genauigkeit, sondern die Volkssprache, in der man öfter etwas unbedingt hinzuzufügen scheint, was man jedoch mit irgend einer Restriction genommen wissen will; diese Restriction muß aber sodann aus dem Conterte oder aus anderweitigen Aussprüchen erhellen. Ein Beispiel eines solchen allgemein und unbedingt ausgesprochenen Satzes, welcher gleichwohl eine Ausnahme zuläßt, ist Matth. XII. 31 und 32. Dort ist doch die Nichtvergebung der Sünde wider den h. Geist so unbedingt, als in irgend einer der die Ehe betreffenden Stellen die Unauflösbarkeit des Ehebandes ausgedrückt. Und dennoch, welcher unter jenen, die bei den die Unauflöslichkeit der Ehe betreffenden Stellen so hartnäckig dabei verharren, daß sie jede Ausnahme ausschließen, welcher von jenen Interpreten spricht sich nicht dahin aus, daß Christus hier nur bezeichnen wolle, daß die Vergebung einer solchen Sünde äußerst schwierig sei, welcher setzt hier nicht wenigstens im Gedanken hinzu, eine solche Sünde wird nicht vergeben, ausgenommen, es empfindet solch' ein Sünder einen tief innerlichen Schmerz darüber und übet strenge Buße? Wenn es nun erlaubt ist, diese unbedingt lautende

Stelle doch mit irgend einer Restriktion zu nehmen, warum auch nicht die betreffenden Stellen Lucä, Marci und Pauli, wenn anders eine solche Exception anderweitig nachweisbar ist."

Wenn Christus die Volkssprache redet, so folgt nicht, daß er unlogisch rede und etwas unvollständig vortrage; sondern nur, daß er keiner abstrakten Sprache sich bediene. Die Erfahrung aber lehrt, daß in der Regel die Volkssprache nicht nur klarer, sondern auch richtiger, als die abstrakte Sprache ist. Wohin kämen wir, wenn wir diesen Grundsatz der Interpretation zu Grunde legten? Wenn die bezeichnete Stelle mit einer Restriktion und nicht buchstäblich interpretirt wird, so ist dieses nur ein Beweis, daß man sie nicht verstanden; indessen hat man schon angefangen, sie wörtlich zu fassen.

Die fortschreitende Entwickelung steht bei dem Punkte, daß der Zusatz: *παρεκτὸς λόγου πορνείας* u. s. w., kein vorhergehendes Ehehinderniß andeute, sondern einen während der Ehe eintretenden Grund bezeichne. Hier, wo wir uns mehr dem philologischen Gebiete nähern, müssen wir uns den Satz Matth. 19, 9. vergegenwärtigen: Wer irgend seine Frau entläßt — *εἰ μὴ* oder *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* — und eine andere heirathet, bricht die Ehe, und wer eine entlassene heirathet, bricht die Ehe. Die Stelle bei Matth. 5, 32. hat den zweiten Vordersatz nicht und als Schlußsatz: *ποιεῖ αὐτὴν μοιχᾶσθαι.*

Hier entsteht nun zuerst die Frage, worauf sich die Apposition bezieht. Diese Apposition enthält nach den Interpreten eine absolute oder relative Exception, je nachdem mit der Entlassung das Recht der Wiedervermählung verbunden ist oder nicht. Nun sagen die Vertheidiger der relativen Exception, die Apposition beziehe sich nur auf *ἀπολύσῃ* oder den ersten Vordersatz, nicht aber auf den zweiten: *καὶ ἄλλην γαμήσῃ* *). Werner dagegen behauptet **): „Wer immer

*) Cornel. a Lap. in Matth. 19, 9. τὸ nisi accipi potest pro-

diese Stelle vorurtheilsfrei und unbefangen liest, wird es gestehen müssen, daß es natürlicher und angemessener sei, die Exception auf beide mit καὶ innigst verbundenen Zwischensätze zu beziehen, als sie blos auf das ἀπολύειν zu restringiren." Ihm gegenüber sagt Schleyer*): „Die Worte μὴ ἐπὶ πορνείᾳ bilden keinen nothwendigen Bestandtheil des Satzes, sondern sie könnten auch fehlen, ohne daß grammatisch etwas vermißt würde. Sie enthalten deshalb eine Parenthese, aber nach den Regeln der Logik und Grammatik beziehen sich die Parenthesen nur auf das Vorhergegangene, nicht auf das Nachfolgende, und wenn sie sich auf zwei Handlungen beziehen sollen, müssen sie nach beiden diese Handlung ausdrückenden Verbis stehen. Deswegen kann sich Matth. 19, 9. die Exception nur auf ἀπολύσῃ, nicht aber auch auf γαμήσῃ ἄλλην beziehen, und eine weitere Beziehung ist eben so wenig möglich, als 5, 32. bei dem ganz gleichbedeutenden παρεκτὸς λόγου πορνείας. „Wer sein Weib entläßt, nicht Hurerei halber," will weiter Nichts sagen, als daß man eben wegen ehelicher Untreue die Gattin entlassen dürfe."

Was das Grammatische anlangt, so muß man der Ansicht, welche die Apposition nur auf den ersten Vordersatz beschränkt, vollkommen Recht geben; denn welchen Sinn gäbe wohl der Satz: 'Wer eine andere Frau (nachdem er die erste wegen Hurerei entlassen) nicht wegen Hurerei oder mit Ausnahme der Hurerei heirathet? Wenn aber dieses feststeht, so ist es eben so gewiß, daß die Apposition keine Parenthese ist, oder für sich keinen Sinn gibt, also daß man sagen könnte: Wer irgend seine Frau entläßt, nicht wegen des

prie et exceptive, sed tunc non ad id, quod sequitur: et aliam duxerit, sed tantum ad id, quod praecessit: quicumque demiserit uxorem suam, referendum est, ut ab illo dumtaxat excipiat casum fornicationis, q. d.: quicumque dimiserit uxorem, quod non licet, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, hic moechatur.

**) Zeitschrift, S. 155.

*) In der angeführten Schrift, S. 71.

Ehebruches, wo die Entlassung erlaubt ist. Denn eine Parenthese ist immer ein ganzer Satz und gibt einen vollständigen Sinn, was bei einem Zusatze nicht der Fall ist. Insoferne ist es irrig, ohne Rücksicht auf den zweiten Vordersatz und den Nachsatz die Zusatzworte sich zu denken. Die Frage hätte daher diese sein sollen, ob der erste Vordersatz mit seiner Apposition ohne den zweiten Vordersatz zum Nachsatze paßt. Wenn man also mit Cornel. a Lapide interpretirt: quicumque dimiserit uxorem, quod non licet, nisi ob fornicationem et aliam duxerit, hic moechatur, so ist offenbar ohne Rücksicht auf den Zusammenhang mit dem zweiten Vordersatze und dem Schlußsatze ein Satz, d. h. eine Parenthese: quod non licet, in den Zusammenhang gewaltsam hineingetragen worden. Da ferner die Entlassung noch durchaus nicht Ehebruch ist, so kann man weder sagen: Wer wegen Hurerei seine Frau entläßt, und eine andere heirathet, ist kein Ehebrecher, weil die Apposition nur bei dem ersten Vordersatze steht, noch kann man sagen: Wer seine Frau wegen Hurerei entläßt (was erlaubt ist), und eine andere ehelicht, bricht die Ehe, weil die beiden Vordersätze zusammen sich auf den Nachsatz beziehen.

Daher verfiel man auch auf diese getrennte Auffassung, und nahm zwei Subjekte zu den zwei Vordersätzen an, so daß sowohl der ein Ehebrecher ist, welcher seine Frau entläßt, als auch der, welcher eine andere ehelicht *). Hier be-

*) Maldonat. in Matth. 19, 9. Nostra interpretatione perfecta et absoluta sententia est. Nam si ob aliam causam, quam ob fornicationem, dimiserit, quamvis aliam non duxerit, moechatur, quia uxorem suam moechari facit. Si autem ob fornicationem dimiserit et alteram duxerit, etiam moechatur, non quia adulteram dimiserit, sed quia alteram duxit. Itaque verbum moechatur hoc loco et ad eum, qui ob aliam causam, quam ob fornicationem, uxorem dimiserit, et ad eum, qui, cum ob fornicationem dimiserit, alteram duxerit, referendum est, tanquam si diceret: Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, moechatur, id est, fa-

ging man eine dreifache Verirrung. Denn erstens setzte man μοιχᾶται und μοιχᾶσθαι ποιεῖ, gleich als ob man ohne weiteres aus einem Verbum zwei machen könnte. Zweitens beschränkte man gleichwohl die Exception nur auf den zweiten Satz: si autem ob fornicationem dimiserit et aliam duxerit, während man den ersten Satz so gibt: si autem ob aliam causam, quam ob fornicationem, uxorem dimiserit. Die dritte Willkühr liegt darin, daß man zugleich mit dem zweiten Vordersatze den ersten verknüpft, und doch zwei Subjekte annimmt, da man folgerecht sagen müßte: wer eine andere heirathet (abgesehen, ob er die erste entlassen oder nicht) begeht einen Ehebruch. Daher deutet ihn Cornel. a Lapide auf die Polygamie *), widerspricht sich aber auf dieselbe Weise **), indem er gleichwohl wieder ein einziges Subjekt annimmt, aber den Ehebruch auf doppelte Weise geschehen läßt.

---

cit eam moechari, et quicumque alteram duxerit (quacumque de causa priore dimissa) moechatur, i. e. adulterium contra priorem uxorem committit, ut Marcus interpretatur.

*) In Matth. 19, 9. Sustulit cum libello repudii etiam polygamiam, sive pluratitatem uxorum olim licitam. Itaque hic repetendum est τὸ quicumque, hoc modo: quicumque dimiserit uxorem nisi ob fornicationem, et quicumque aliam duxerit, moechatur.

**) L. c. Moechatur, inquam, tum dimittendo uxorem, tum aliam ducendo, hoc est, bis moechatur. Christus enim utrumque respondet, quia utrumque quaesierant Pharisaei et utrumque est verum. Non etiamsi vir solum dimittat uxorem castam et innoxiam nec aliam ducat, moechatur, tum quia violat ius matrimonii et uxoris suae, quod est quoddam moechari, tum quia moechatur, id est, facit eam moechari, uti explicat Christus Matth. 5, 32. — Unde tantum a contrario sic inferas: Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur. Ergo qui dimittit uxorem ob fornicationem et aliam ducit, non moechatur quidem dimittendo fornicariam, moechatur tamen aliam ducendo.

Viel einfacher scheint der Satz Matth. 5, 32. zu sein, weil kein zweiter Vordersatz vorkommt, so daß sich die Apposition allein auf ἀπολῦσαι bezieht, zum Zeichen, daß sie auch Matth. 19, 9. nur auf den ersten bezogen werden kann. Jedoch ergibt sich hier eine Schwierigkeit hinsichtlich des Nachsatzes: μοιχᾶσθαι αὐτὴν ποιεῖ. Nach der gewöhnlichen Erklärung hat er den Sinn: Er ist die Veranlassung, daß die Entlassene die Ehe bricht, macht sie ehebrechen, oder ist, wenn sie einen Ehebruch begeht, Schuld daran. Schleyer sagt *): „Es schient bei den Juden das Gewöhnliche gewesen zu sein, daß eine namentlich noch im kräftigen Alter entlassene Frau mit einem zweiten Manne sich verehelichte. In Beziehung hierauf sagt nun der Heiland: Wer seine Frau entläßt, macht, daß sie die Ehe bricht, dadurch nämlich, daß sie mit einem anderen Manne sich auf's Neue verheirathet. Also die entlassene Frau tritt durch ihre Wiederverheirathung in ein ehebrecherisches Verhältniß, und der sie entlassende Mann ist die schuldige Ursache davon.“ Diese Erklärung ist aber aus mehren Gründen unstatthaft. Erstens müßte der Ehebruch eine nothwendige Folge sein und immer eintreten; denn der Mann wäre schuldlos, wenn die Frau nicht wieder sich verheirathete. Sodann liegt in der Veranlassung zu einer Sache noch keine Schuld, sondern diese wäre ganz auf der Seite der sich verehelichenden Frau, wenn die Entlassung aus einer gerechten Ursache geschähe. Hier handelt es sich darum, daß der entlassende Ehetheil sich hinsichtlich der Gattin versündigt und zwar in Bezug auf die Ehe, während man sonst annehmen müßte: Er kann sich versündigen, wenn sich die Frau etwa nochmal verehelicht, — eine durchaus sinnlose Erklärung von μοιχᾶσθαι ποιεῖ. Späterhin muß dieser Ausdruck philologisch erklärt werden.

Nimmt man aber diese Interpretation an, so folgt gar nichts, mag man die Exception so oder so fassen, weil von einer ehebrecherischen Handlung gar nicht die Rede ist. Wenn

*) S. 66.

man sagt: Wer seine Frau wegen Hurerei entläßt, der macht sie nicht ehebrechen, so ist dieses unwahr; denn sie kann sich vermählen. Wenn man sagt: Wer seine Frau wegen Hurerei entläßt, der macht sie ehebrechen, so ist dieses unwahr; denn sie kann sich nicht vermählen.

Zuletzt kommt noch in Betracht, daß das ganze Gewicht von dem objektiven Gesetze, welches hier mit μοιχᾶσθαι ποιεῖ ausgedrückt ist, abhängt und daß erst in Folge dieses Gesetzes von einer absoluten oder relativen Trennung, wie man die Exception deutet, die Rede sein kann.

Die Anhänger der relativen Ehetrennung berufen sich aber auf den zweiten Nachsatz: Und wer eine Entlassene ehelicht, bricht die Ehe, indem sie einerseits die Billigkeit geltend machen, wonach es der schuldlosen Gattin untersagt, der schuldigen aber erlaubt wäre, sich zu verehelichen, und andererseits behaupten, daß, wenn die Frau durch die Wiedervermählung die Ehe bricht, die Ehe mit dem Manne noch fortbestehe und er gleichfalls nicht heirathen dürfe, so wie daß Christus durch eine solche Weise der Ehetrennung selbst den Ehebruch begünstigen würde. Alle diese Gründe sind schlagend und vollkommen gegründet. Dagegen erklärt Werner *) die Folgerung, daß durch den Ehebruch das eheliche Band nicht gelöst werde, für etwas zu voreilig; denn man beruft sich darauf, daß in jenem Satze keine Exception stehe. Er behauptet also: „Denn lassen wir es auch zu, daß die wegen der πορνεία Entlassene zu einer neuen Ehe nicht schreiten dürfe nach der Ansicht Christi, so folgt daraus gar nicht, daß der seine Frau der πορνεία halber entlassende Mann keine neue Ehe eingehen dürfe, es bleibt ihm nach dem Wortlaute dieser Stelle immerhin noch unverwehrt, eine andere Frau zu nehmen, wenn sie nur nicht eine entlassene ist. Auch dem Einwurfe, wie doch der Mann, der eine wegen der πορνεία Entlassene heirathet, wenn die Ehe dadurch aufgelöst würde, einen Ehebruch begehen könnte, ließe sich damit begegnen,

*) Zeitschrift von Seitz, S. 160.

indem man etwa sagen würde: Darum kann Jener, welcher eine von ihrem Manne wegen der πορνεία (nach unserem Gegner: Ehebruch) Entlassene heirathet, als Ehebrecher bezeichnet werden, weil er an ihrer Sünde Theil nimmt, diese gleichsam billigt; da sich auch hierbei das Sprichwort anwenden läßt: „Wäre kein Hehler, so wäre kein Stehler.“ Dabei wird übersehen, daß, weil die Ehe ein gegenseitiger Bund ist, der Mann sich verehelichen darf, wenn die Frau, und wenn der Mann, so die Frau.

Ein zweiter Grund gegen die absolute Ehetrennung liegt darin, daß sich die Jünger über die Strenge wunderten und ausriefen: Wenn die Sache des Mannes mit dem Weibe so ist, so frommt es nicht, zu heirathen. Dieses wäre ganz unerklärlich, wenn wegen des Ehebruches die Ehe vollkommen getrennt würde; denn die Schammaianer behaupteten dasselbe. Daher erhebt sich diese Auffassung nicht über das mosaische Gesetz, und dies ist ein weiterer Grund. Christus hätte kein eigenes Gesetz gegeben, sondern sich nur für die strenge Ansicht der Schammaiten ausgesprochen. Dazu käme noch der Widerspruch Christi mit sich selbst, indem er auf der einen Seite die Ehe für unauflösbar und auf der andern doch für lösbar erklärt hätte.

Wenn gegen beide Interpretationen hinsichtlich der πορνεία die grammatischen Gründe sprechen, so ist die Interpretation, welche nur eine relative Scheidung festhält, in Bezug auf die sachlichen Gründe, im vollkommenen Rechte. Gegen beide Ansichten spricht aber der Umstand, daß Christus nur einen einzigen Grund für die absolute oder relative Trennung erwähnt hätte, während sowohl die Protestanten als die Protestanten mehre Gründe annehmen. Nur Jene, welche allein den Ehebruch als Ehetrennungsgrund gelten ließen, würden folgerecht verfahren. Aber man führt Gründe an, warum hier πορνεία allein als Scheidungsgrund angegeben wird *). Mit Recht bemerkt Werner in Bezug

*) Maldonati comment. in Matth. 5, 32. Cur ergo Christus so-

auf den ersten Grund *): „Ich weiß wohl, daß diese Unterscheidung zwischen einem lebenslänglichen Scheidungsgrund und blos zeitweiliger schon früher auf's Tapet gebracht worden ist, und zwar von einigen Kanonisten und Exegeten, aber einzig, um der aus Matth. 19, 9. bei Zugrundelegung der gewöhnlichen Erklärung entstehenden Verlegenheit, einen einzigen von Christus gewollten Scheidungsgrund von Tisch und Bett annehmen zu müssen, zu entgehen. Das Conzil von Trient can. 8. de sacr. matr. redet wohl von einer separatio ad certum und einer Absonderung ad incertum tempus, eine lebenslängliche Scheidung kennt es nicht. Aber auch das corpus iuris canonici weiß nichts davon, daß der Ehebruch an und für sich zu einer lebenslänglichen Scheidung berechtige. Jedenfalls ist diese Unterscheidung in die Stelle bei Matth. 19, 9. lediglich hineingetragen. Jeder,

---

lam excepit fornicationem? Tribus, ut opinor, de causis; prima, quod propter solam fornicationem *absolute et in perpetuum* uxor dimittatur, ita ut, etiamsi sese dimissa correxerit, maritus, si nolit, resumere non debeat.

Secunda, quia adulteram volentem etiam cum marito manere, seseque corrigere, dimittere tamen maritus potest, quia in poenam violatae coniugalis fidei, non in correctionem dimittitur; aliis vero vitiis deditam, emendari tamen volentem, marito dimittere non licet, id antiquae eruditionis auctor Rupertus animadvertit.

Tertia, quia aliae dimittendae uxoris causae propriae non sint matrimonii, sed omnes communes consortii. Nam sive uxor, sive familiaris, sive cognata, sive soror, sive mater sit, si auctor nobis peccandi est, longe est a nobis removenda; adulterium vero causa est uxoris dimittendae propria matrimonii, quia coniugalem fidem violat, quae basis quodammodo matrimonii est, itaque quia contractus civilis est, matrimonium solvit. Ius enim est maxime naturale, ut ei, qui contractus conditiones non servat, contractus rescindatur. Restat, ut ait Augustinus, sacramenti magis vinculum, quod non adulterium, sed sola mors solvit.

*) Zeitschrift von Seitz, S. 199.; apolog. Schreiben, S. 72.

der jene Stelle ohne Vorurtheil und Befangenheit liest, muß, wenn die dort erwähnte πορνεία ein bloßer Scheidungsgrund ist, dafür halten, daß es in Christi Absicht gelegen, diesen und einzig diesen Scheidungsgrund von Tisch und Bett aufzustellen. Ich behaupte aber ferner, daß es ganz gegen den Geist Christi sei, den Ehebruch allgemeinhin als lebenslänglichen Scheidungsgrund zu betrachten."

Der zweite Grund ist eben so irrig; denn wenn der ehebrecherische Gatte sich bessern will, so hört der Grund der Absonderung auf, wie der h. Thomas lehrt *). Und was den dritten Grund anlangt, daß der Ehebruch die eigentliche Ursache der Ehetrennung ist, während die anderen allgemeine sind, so sieht man nicht ein, wie der Ehebruch, da er sich von selbst versteht, hätte angeführt werden sollen. Aber es gibt ja auch Gründe, die nur der Ehe eigenthümlich sind, z. B. die Unfruchtbarkeit und das später eintretende Unvermögen, weswegen Einige eine Trennung zulassen. Auf keinen Fall ist aber erklärt, wenn der Ehebruch die eigentliche Ursache der Absonderung ist, wie die anderen uneigentlichen verschwiegen werden konnten.

Die vorhergehenden Erörterungen lassen keine andere Annahme mehr übrig, als die Apposition nicht exceptiv zu fassen. Daher machte man den Versuch die Apposition zu γυναῖκα im adjektiven Sinne zu ziehen oder mit einem anderen Grunde zu verbinden.

Dem ersten Versuche, die genannte Apposition nicht im ausschließenden Sinne zu erklären, begegnen wir in der syrischen Uebersetzung, welche μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, übersetzt: die

---

*) Supplem. qu. 62. a. 2. Dimissio uxoris fornicantis introducta est ad corrigendum uxoris crimen per talem poenam. Poena autem corrigens non requiritur, ubi emendatio iam praecessit. Et ideo si mulier de peccato poeniteat, vir non tenetur eam dimittere; si autem non poeniteat, tenetur, ne peccato eius consentire videatur, dum correctionem debitam non apponit.

keine Ehebrecherin ist. Oder man bezieht diese Apposition auf einen entsprechenden ausschlüssigen Grund, in der Weise: Wer seine Frau wegen eines von dem Ehebruche verschiedenen Grundes entläßt. Allein in beiden Fällen steht der reale Gegensatz: die ehebrecherische Frau, und der Ehebruch entgegen. Die Schwierigkeit ist damit auf keine Weise vermieden, wie Perrone*) glaubt. Daher suchte man einen andern Ausweg und nahm einen idealen Gegensatz an, in der Weise, daß Christus von dem Grunde des Ehebruches abgesehen und sich enthalten hätte, davon zu reden, aus Klugheit oder wegen des Neides der Pharisäer u. s. w.

*) De matr. c. II. n. 136. Haec clausula aut referri debet, ut plerique contendunt interpretes, ad priorem Christi sententiae partem, nempe ad dimissionem uxoris, quae non licet nisi ob fornicationem, et tunc hic sensus esset verborum Christi apud Matthaeum: Quicumque ob aliam ab adulterio causam uxorem suam dimiserit, eaque vivente sive adultera sit sive non, aliam duxerit, moechatur; et cessat difficultas; — aut intelligi haec clausula debet, ut alii existimant, in sensu, ut vocant, negativo, ita ut Christus interrogatus a pharisaeis, num liceret dimittere uxorem quacunque ex causa, responderit, non licere quacumque ex causa, sed solum ob causam fornicationis, nihil vero pronuntiaverit de eo, quod fieri possit post eiusmodi dimissionem, aliam nempe uxorem ducere annon, ne pharisaeos offenderet (?). Quod vero hic prudenti (!) silentio Christus pressit, aperuit discipulis, qui cum in domo essent, ut refert S. Marcus, de eodem interrogant eum et absque ulla exceptione perpetuam coniugii indissolubilitatem statuit sive ex parte viri sive ex parte uxoris.

Cornel. a Lapide in Matth. 19, 9. Melius S. Augustinus lib. 1. de adult. coniug. c, 9. τὸ nisi accepit negative, ut τὸ nisi ob fornicationem idem sit, quod extra causam fornicationis. Favent graeca et Syrus, quae habent: non adulteram, quasi Christus tantum velit affirmare, uxorem fidam et castam non posse dimitti, de infida vero, id est, incesta et adultera, nil velit dicere ad vitandam invidiam Pharisaeorum et populi.

Dieser Grund nimmt die bekannte rhetorische Figur an, übersieht aber, daß kein Wort darauf hinweist. Daß Christus wegen der Juden aus Klugheit davon geschwiegen, ist Christi unwürdig.

Eine noch vorkommende Interpretation ist diese *), daß man sagt, Christus habe das, was größer ist, erwähnen wollen, weil sich in diesem Falle das Geringere von selbst verstand. Es ist aber ein größeres Vergehen, eine schuldlose und getreue Gattin zu entlassen, als eine schuldige und ehebrecherische.

Diese Interpretation stützt sich ganz auf die negative Fassung der Apposition, so daß eine Entlassung wegen Ehebruches den Gegensatz bildet. Wäre eine solche Steigerung vorhanden, daß Christus unter dem größeren Verbrechen das geringere einbegreifen wollte, so müßte sie irgendwie angedeutet sein; aber gerade das Gegentheil kommt vor. Denn der Gegensatz mit μὴ ist ein negativer, und steht dem positiven gegenüber, so daß, was in dem einen Falle erlaubt,

*) St. August. l. c. de adult. coniugat. c. 9. Cur ergo Dominus interposuit causam fornicationis et non potius generaliter ait: Quicunque dimiserit uxorem suam et aliam duxerit, moechatur, si et ille moechus est, qui dimissa fornicante muliere alteram ducat? Credo, quia illud, quod maius est hoc, Dominus commemorare voluit. Maius enim adulterium esse quis negat, uxore non fornicante dimissa alteram ducere, quam si fornicantem quis dimiserit, et tunc aliam duxerit. Non quia et hoc adulterium non est, sed quia minus est, ubi fornicante dimissa altera ducitur.

Dieselbe Erklärung findet man bei Arcudius, welcher zu den Worten des h. Basilius (epp. 199.): Si enim Dominus dixit: Si quis relinquat uxorem fornicationis causa, facit eam moechari, ex eo, quod eam adulteram vocet, praecluserit ei coniunctionem cum alio, bemerkt: Basilius loquitur de muliere iniuste relicta; haec enim verba: Facit eam moechari, ad eum tantum pertinent, qui iniuste uxorem dimittit, sed si mulierem etiam iniuste dimissam alteri nubere vetat, quanto magis dimissam propter adulterium?

in dem anderen verboten ist. Dazu kommt aber noch, daß der ganze Zweck dieses Ehegesetzes einer solchen Interpretation widerspricht; denn Christus wollte die unbedingte Unauflösbarkeit der christlichen Ehe aussprechen und konnte nicht zugleich oder allein den Gradunterschied in der Versündigung durch unrechtmäßige Entlassung angeben. Eben so ist zu bemerken, daß die Entlassung immer aus einem Grunde geschieht und man daher nicht den Gegensatz zwischen einer schuldigen und unschuldigen, wohl aber den zwischen einer durch Ehebruch und andere Vergehen schuldbeladenen Frau ziehen kann. Hier kann sogar eine zwar nicht ehebrecherische, aber sonst schuldige Gattin, z. B. eine mordlustige, eher die Entlassung verdienen.

II.

Philologische Erklärung.

Die Schwierigkeiten, welche die biblischen, von der Ehe handelnden Stellen darbieten, haben wir kennen gelernt, und zugleich gesehen, welche Punkte eine besondere Berücksichtigung verdienen. Diese sind der Sinn von *πορνεία*, der gesammten Apposition und des *μοιχᾶσθαι ποιεῖ*, ein Sinn, welcher philologisch ermittelt werden muß.

Hinsichtlich der *πορνεία* werden drei Bedeutungen geltend gemacht, eine eigentliche und eine abgeleitete und außerdem will Werner noch darthun, daß *πορνεία* mit *ἀπιστία* bei Paulus 1. Cor. 7, 12—16. gleichbedeutend sei.

Unter *πορνεία* verstehen die Interpreten eine unerlaubte, gegen das Geschlechtsverhältniß gerichtete Handlung, und begreifen darunter sowohl die Hurerei der Ehelosen, als der Verehelichten, so daß sie bei den Gatten mit dem Begriffe von Ehebruch noch nicht erschöpft ist*). *Πορνεία* bedeutet

*) Cornel. a Lapide in Matth. 5, 32. Verum interpretes passim prisci et novi proprie hic accipiunt fornicationem, quae

anzes Geschlecht von Sünden, nämlich die Sünde Keuschheit im Allgemeinen, zwischen Verheiratheverheiratheten, sei sie natürlich oder unnatürlich; kommt uns die erste falsche Voraussetzung und endung von πορνεία bei Matth. 19, 9. u. 5, 32. Brenner behauptet nämlich, πορνεία bezeichne un nur die Geschlechtssünde unter Unverheiratheten, folgende Gründe an*): „1. Eine in der Ehe unter mischung würde er gewiß mit dem eigentlichen eichnet haben, um so mehr, da er hier als Gesetzrat, und die einzige Ursache angab, wegen welcher seine Frau entlassen darf. 2. In denselben Texten von πορνεία und μοιχεία, ein Zeichen, daß er te wohl von einander unterschied, und ihnen den Sinn unterlegte. 3. Πορνεία kommt auch sonst testamentlichen Schriften als Hurerei vor, und μοιχεία ausdrücklich unterschieden Matth. 15, 19.; 9.; Hebr. 13, 4. Er fügt jedoch hinzu (S. 210): ch diese Erklärung immer noch manchen Anstand n, auch deswegen, weil sie von jenen der Väter und πορνεία auch in der Schrift als μοιχεία oder als sündhafter Geschlechts-Umgang, Röm. 1. 29.; Eph. 5, 3. steht, so läßt sich dennoch strenge beweisen, daß Christus selbst den Ehebruch nicht als Grund einer völligen zu einer neuen Heirath berechtigenden Trennung, sondern nur einer äußeren Absonderung der Eheleute angegeben hat."

Nach Brenner hat also πορνεία keine allgemeine Bedeutung, so daß es nicht auch für μοιχεία steht, obwohl er durch die angeführten Stellen sich selbst wiederlegt. Werner dagegen sagt geradezu**): „Es läßt sich auch nicht im

---

in coniugata est moechia sive adulterium, quare per fornicationem hic intellige adulterium, sodomiam etiam cum coniuge, sed renitente, et omnem illicitum concubitum, ut patet c. Meretrices 32. q. 4.

*) Dogmatik, III. B. S. 207.

**) Zeitschrift von Seitz, S. 168.

zu dem anderen verboten ist. Dazu kommt aber noch, daß der ganze Zweck dieses Ehegesetzes einer solchen Interpretation widerspricht; denn Christus wollte die unbedingte Unauflösbarkeit der christlichen Ehe aussprechen und konnte nicht zugleich oder allein den Gradunterschied in der Versündigung durch unrechtmäßige Entlassung angeben. Eben so ist zu bemerken, daß die Entlassung immer aus einem Grunde geschieht und man daher nicht den Gegensatz zwischen einer schuldigen und unschuldigen, wohl aber den zwischen einer durch Ehebruch und andere Vergehen schuldbeladenen Frau ziehen kann. Hier kann sogar eine zwar nicht ehebrecherische, aber sonst schuldige Gattin, z. B. eine mordlustige, eher die Entlassung verdienen.

II.

Philologische Erklärung.

Die Schwierigkeiten, welche die biblischen, von der Ehe handelnden Stellen darbieten, haben wir kennen gelernt, und zugleich gesehen, welche Punkte eine besondere Berücksichtigung verdienen. Diese sind der Sinn von *πορνεία*, der gesammten Apposition und des *μοιχᾶσθαι ποιεῖ*, ein Sinn, welcher philologisch ermittelt werden muß.

Hinsichtlich der *πορνεία* werden drei Bedeutungen geltend gemacht, eine eigentliche und eine abgeleitete und außerdem will Werner noch darthun, daß *πορνεία* mit *ἀπιστία* bei Paulus 1. Cor. 7, 12—16. gleichbedeutend sei.

Unter *πορνεία* verstehen die Interpreten eine unerlaubte, gegen das Geschlechtsverhältniß gerichtete Handlung, und begreifen darunter sowohl die Hurerei der Ehelosen, als der Verehelichten, so daß sie bei den Gatten mit dem Begriffe von Ehebruch noch nicht erschöpft ist *). *Πορνεία* bedeutet

---

*) Cornel. a Lapide in Matth. 5, 32. Verum interpretes passim prisci et novi proprie hic accipiunt fornicationem, quae

daher ein ganzes Geschlecht von Sünden, nämlich die Sünde gegen die Keuschheit im Allgemeinen, zwischen Verheiratheten oder Unverheiratheten, sei sie natürlich oder unnatürlich.

Hier kommt uns die erste falsche Voraussetzung und irrige Anwendung von πορνεία bei Matth. 19, 9. u. 5, 32. entgegen. Brenner behauptet nämlich, πορνεία bezeichne ursprünglich nur die Geschlechtssünde unter Unverheiratheten, und führt folgende Gründe an*): „1. Eine in der Ehe unerlaubte Vermischung würde er gewiß mit dem eigentlichen Worte bezeichnet haben, um so mehr, da er hier als Gesetzgeber auftrat, und die einzige Ursache angab, wegen welcher der Mann seine Frau entlassen darf. 2. In denselben Texten sprach er von πορνεία und μοιχεία, ein Zeichen, daß er beide Worte wohl von einander unterschied, und ihnen den eigentlichen Sinn unterlegte. 3. Πορνεία kommt auch sonst in den neutestamentlichen Schriften als Hurerei vor, und wird von μοιχεία ausdrücklich unterschieden Matth. 15, 19.; 1. Cor. 6, 9.; Hebr. 13, 4. Er fügt jedoch hinzu (S. 210): „Da jedoch diese Erklärung immer noch manchen Anstand finden kann, auch deswegen, weil sie von jenen der Väter abweicht, und πορνεία auch in der Schrift als μοιχεία oder überhaupt als sündhafter Geschlechts-Umgang, Röm. 1. 29.; Eph. 5, 3. steht, so läßt sich dennoch strenge beweisen, daß Christus selbst den Ehebruch nicht als Grund einer völligen zu einer neuen Heirath berechtigenden Trennung, sondern nur einer äußeren Absonderung der Eheleute angegeben hat."

Nach Brenner hat also πορνεία keine allgemeine Bedeutung, so daß es nicht auch für μοιχεία steht, obwohl er durch die angeführten Stellen sich selbst wiederlegt. Werner dagegen sagt geradezu**): „Es läßt sich auch nicht im

in coniugata est moechia sive adulterium, quare per fornicationem hic intellige adulterium, sodomiam etiam cum coniuge, sed renitente, et omnem illicitum concubitum, ut patet c. Meretrices 32. q. 4.

*) Dogmatik, III. B. S. 207.

**) Zeitschrift von Seitz, S. 168.

Mindesten diese weitere Bedeutung des Wortes πορνεία sprachlich rechtfertigen." Ferner *): „Ist es nicht höchst auffallend, daß während bei Matth. 5, 32. und 19, 9. das Vergehen, welches der Mann durch Eingehung einer neuen Ehe oder durch Entlassung sich zu Schulden kommen läßt, mit μοιχᾶται und μοιχᾶσθαι ποιεῖ bezeichnet wird, für den Scheidungsgrund stets der Ausdruck πορνεία, Hurerei, nicht μοιχεία, die spezifische Bezeichnung des Ehebruches (= Hurerei) vorkommt? — Es kann also durchaus nicht ein haltbarer Grund aufgefunden werden, warum an beiden Stellen bei Matth. statt der spezifischen Benennung μοιχεία die generische πορνεία gewählt worden. Es fehlt also aller exegetische Grund, πορνεία an beiden Stellen als Ehebruch zu erklären. Will man demnach nicht die tropische Bedeutung gelten lassen, so bleibt nichts übrig, als unter πορνεία die einfache Hurerei zu verstehen."

Darauf ist kurz zu erwiedern, daß πορνεία nicht mit μοιχεία zusammenfällt, sondern auch noch andere Geschlechtssünden in sich schließt, wie Corn. a. Lapide (l. c.) gezeigt. Damit stimmt ferner die Praxis der Kirche überein, welche auch wegen solcher Sünden eine Absonderung gestattet **). So ermahnt Tobias seinen Sohn: „Hüte dich, mein Sohn, vor aller Unkeuschheit (ab omni fornicatione), und laß neben deinem Weibe nie ein Laster von dir hören." Jede Unkeuschheit und die Unkeuschheit ohne nähere Bestimmung sind identisch.

Wir haben daher durch Belege nachzuweisen: 1. daß πορνεία sowohl von Verheiratheten als Unverheiratheten, und 2. sowohl von der natürlichen, als unnatürlichen Ge-

---

*) Apolog. Schreiben, S. 73 u. 76.

**) Sanchez. de matrim. X. d. 4. n. 15. — non tantum verum adulterium naturale comprehendi, sed omnem concubitum, per quem fit carnis divisio. — S. Thomas, supplem. qu. 62. a. 1. Ad quartum dicendum, quod etiam propter vitium contra naturam potest procedi ad divortium.

schlechtssünde prädicirt wird. Von den namhaften Exegeten ist uns keiner bekannt, der, wie Brenner und Werner, den ersten Satz bestritte und πορνεία allein auf die Ehelosen beschränkte. Hinsichtlich des zweiten Punktes sagt Estius*), daß πορνεία die unerlaubte Geschlechtsversündigung des Mannes mit einem Weibe bezeichne, und schließt damit die unnatürliche Sünde aus.

Einige Stellen genügen. Gerade Röm. 1, 29., wo πορνεία allein neben Sünden anderer Art steht, muß es den weitesten Umfang haben und die Sünden bezeichnen, welche im Vorhergehenden erwähnt werden, daß nämlich sowohl das männliche als weibliche Geschlecht den rechten Gebrauch des Geschlechtstriebes verließ.

Die wichtigste Stelle ist I. Cor. 6, 18.: φεύγετε τὴν πορνείαν (fugite fornicationem). Πᾶν ἁμάρτημα, ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος, ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστιν· ὁ δὲ πορνεύων (qui autem fornicatur) εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει. Hier muß unter πορνεία jede Art von Wollust inbegriffen sein, weil jede eine Versündigung gegen den eigenen Leib ist. Zu dieser Stelle bemerkt Estius: Notandum, sub nomine fornicationis omne genus impudicitiae in hac sententia comprehendi. Non enim dubium, quin peccet in suum corpus, qui quicquam eiusmodi commiserit, sive illud sit secundum naturam, sive contra naturam.

I. Cor. 7, 2. befiehlt der Apostel wegen der Wollust (διὰ τὰς πορνείας — propter fornicationem) zu heirathen. Die Ehe ist aber ein Schutzmittel gegen jede unerlaubte Geschlechtshandlung.

Diese Stellen beweisen genugsam, daß πορνεία in der allgemeinsten Bedeutung vorkomme, und daß μὴ ἐπὶ πορνείᾳ die unerlaubte Geschlechtsbefriedigung in und außer der Ehe auf unnatürliche oder natürliche Weise bezeichne.

Die hier aufgestellte Bedeutung ist die eigentliche. Da

---

*) Ad Rom. 1, 29. πορνεία = fornicatione — comprehenditur omnis illicitus concubitus viri cum foemina.

man aber unter πορνεία auch eine uneigentliche Hurerei, die Sünde gegen Gott und den Götzendienst, versteht, so muß im Allgemeinen bemerkt werden, daß eine uneigentliche Bedeutung nur durch einen Zusatz entstehe. Wir reden so von dem Lichte und Auge des Geistes. Christus sagt von den Jüngern: Ihr seid das Licht der Welt, das Salz der Erde. Findet sich daher zu πορνεία ein solcher Zusatz, so verliert es die natürliche Bedeutung.

Nimmt man bei Matth. 5, 32. und 19, 9. eine uneigentliche Bedeutung an, so irrt man zweifach; denn erstlich wird die Grundbedeutung von πορνεία durch kein Wort verändert und sodann müßte wegen jeder Sünde — denn jede ist eine Hurerei gegen Gott — die Ehe getrennt werden *). So der h. Augustin, der jedoch diese Ansicht späterhin verwarf oder bezweifelte. Ihm folgte Petrus Lombardus **), der

*) Maldonat sagt zu Matth. 5, 32. und nach ihm Corn. a L. Quidam ob omnia peccata, quae in scripturis fornicatio vocari solent, licere putant uxorem dimittere, ut sentire videtur Origenes (tract. in Matth. 7.) et Augustinus (serm. dom. l. 1.) et Strabus. Sed illud est nimis dilatare sententiam, quam videmus Christum maxime restringere voluisse et maiorem pene Christianis dimittendarum uxorum, quam Iudaeis dare licentiam; omnia enim vere peccata fornicatio vocantur, quia per ea a Creatoris avertemur amore et ad creaturarum amorem convertimur. Quare et ipse Augustinus (l. 1. retract. c. 19) hoc retractasse visus est, saltem de eo dubitasse.

**) De sacr. IV. d. 39. 3. 4. Potest (fidelis infidelem) licite dimittere, quia in infideli est fornicatio, si non corporis, tamen mentis. Causam enim fornicationis Dominus excepit. Fornicationem vero generalem et universalem intelligere cogimur, non modo scilicet corporalem, sed et spiritualem, de qua Aug. in gloss. 1. ait: Idololatria et quaelibet noxia superstitio fornicatio est. Dominus autem permisit et causa fornicationis uxorem dimitti, sed non iussit; et sic dedit Apostolo locum monendi, ut qui voluerit non dimittat; potest tamen licite dimittere. Si enim fornicatio carnis detestanda est in coniuge, quanto magis fornicatio mentis, id

auch den Unglauben bei Paulus I. Cor. 7, 12. darunter versteht, und keinen Nachfolger mehr gefunden zu haben scheint.

Wenn diese Interpretation nach Inhalt und Form unhaltbar ist, so muß es noch mehr die von Werner aufgestellte sein, welcher unter *πορνεία* nicht jegliche Sünde, wie der h. Augustin und Andere, sondern nur den Abfall vom Glauben oder die *ἀπιστία* bei Paulus I. Cor. 7, 12—16. versteht. Diese Ansicht ist völlig neu, und er irrt sich, wenn er Vorgänger zu haben glaubt; denn ehedem faßte man jede Sünde, die Wollustsünde so gut als den Unglauben und den Götzendienst, darunter zusammen.

Um hier summarisch zu verfahren, wollen wir die *ἀπιστία* bei Paulus I. Cor. 7, 12. und die von Werner angeführten Stellen prüfen.

Wenn ungleiche Ehen zwischen Christen und Nichtchristen Statt haben, so ist die *ἀπιστία* nichts anderes, denn das Nichtgetauftsein, oder der objektive Unglaube. Denn im Gegensatze zu *ἀδελφός* ist *ἄπιστος* nur der Nichtchrist, der nicht unser Glaubensgenosse ist, mag er sonst welche subjektive Ansicht und Zuneigung zum Christenthume wie immer haben. Ein solcher Ungläubige ist sowohl der Catechumen, als der Heide und Jude, welche ihrer Religion treu bleiben; dahin gehört aber nicht der Apostat, obwohl er subjektiv ein Ungläubiger oder Götzendiener ist. Der objektive Unglaube ist daher keine Sünde.

Das Ergebniß aus den alttestamentlichen Stellen spricht

---

est infidelitas? Si autem quaeris, an propter aliud vitium nisi propter infidelitatem vel idololatriam possit dimitti, attende, quod Augustinus ait, 27. qu. 1.: Si infidelitas fornicatio est, et idololatria infidelitas, et avaritia idololatria, non est dubitandum, et avaritiam fornicationem esse. — Ex his apparet, quod non solum infidelitas, sed etiam quaelibet concupiscentia, quae perniciose turpiterque corrumpit, fornicatio spiritualis est, per quam vir uxorem vel uxor virum dimittere potest. Consulit tamen Apostolus, ne fidelis dimittat infidelem volentem cohabitare, nec a Deo revocare.

Werner so aus *): „daß die metaphorische Bedeutung, sowohl, weil sie im alten Testamente so durchgreifend ist, daß das Verbum זָנָה größtentheils so gebraucht wird, die Nomina זְנוּת und תַּזְנוּת immer in der tropischen Bedeutung und nie in der eigentlichen Bedeutung vorkommen, — für die Exceptionsformel μὴ ἐπὶ πορνείᾳ und παρεκτὸς λόγου τῆς πορνείας in Betracht gezogen werden könne; — daß wir es hier nicht mit einem Ausdrucke zu thun haben, der nur hie und da typisch gebraucht wird, von welchem die eigentliche Bedeutung noch immer im Sprachgebrauche die vorherrschende ist, sondern daß uns hier ein Nomen vorliegt, das unter den Hebräern *vielleicht gar nie* in der eigentlichen Bedeutung gebraucht, und schon ursprünglich zur Bezeichnung der *geistigen Hurerei* gebildet worden, oder von welchem doch jedenfalls sehr frühzeitig schon die *eigentliche Bedeutung ganz außer Curs* gekommen ist; denn sowohl das Hauptwort תַּזְנוּת als זְנוּת, wovon πορνεία nur die Uebersetzung ist, kommen immer nur in der tropischen Bedeutung, nie in der eigentlichen vor".

Dagegen ist erstens zu bemerken, daß sowohl das Zeitwort זָנָה, als auch das Substantiv זְנוּת in der eigentlichen Bedeutung vorkommt. Nur zwei Stellen. Genes. 38, 24. heißt es: Thamar hat gehurt (זָנְתָה) und es scheint, daß sie schwanger sei von der Hurerei (לִזְנוּנִים). Und Numer. 25, 1. lesen wir: das Volk befleckte sich durch Hurerei (לִזְנוּת) mit den Töchtern Moabs. Wenn תַּזְנוּת nicht vorkommt, so ist dieses zufällig. Der Beweis würde nur Kraft haben, wenn dargethan werden könnte, daß es gar nicht vorkommen kann. Man wird doch nicht die Schrift für einen philologischen Apparat halten wollen.

Ja, selbst wenn keine eigentliche Bedeutung von זָנָה vorkäme, so könnte man nicht schließen, daß es nur eine uneigentliche Bedeutung habe. Denn die uneigentliche Bedeutung, welche allein durch einen Zusatz entsteht, ist ohne die

---

*) Apolog. Schreiben, S. 32 und 33.

eigentliche gar nicht denkbar. Es müßte bewiesen werden, daß זִמָּה ohne den Zusammenhang — für sich — mit dem Begriffe der Sünde zusammenfalle.

Endlich beweist selbst dieses, die Richtigkeit zugegeben, in Bezug auf Matth. 5. u. 19. gar nichts; denn unter dem Unglauben ist bei Paulus keine Sünde zu verstehen. Ueberhaupt können Stellen aus dem alten Testamente hier gar keinen Beweis liefern.

Wir wenden uns nun zum neuen Testamente. Die erste Stelle Apoc. 2, 14., wonach sich Einige nach der Lehre des Balaam der Hurerei hingeben (πορνεῦσαι) und von Götzenopfern essen, bezieht sich erstens auf Christen, und hat daher keine Beweiskraft, und sodann heißt hier Hurerei im Gegensatze zu dem Essen vom Götzenopfer nicht der Abfall von Gott allein, sondern die Sünde der götzendienstlichen Hurerei.

Der Beschluß der Synode zu Jerusalem Act. 15, 20. 29., sich von der Hurerei zu enthalten, betrifft ebenfalls nur Christen, und zweitens die götzendienstliche Hurerei, weil es im Gegensatze und in Verbindung mit dem Essen vom Götzenopferfleische steht, denn die gewöhnliche ist allgemeines Verbot.

Wenn die Juden Joh. 5, 39. 40. 41. sagen, sie seien nicht aus Hurerei geboren, sondern hätten den Einen Vater Gott, oder wenn sie ein ehebrecherisches Geschlecht heißen, so wird — alles Uebrige zugegeben — die Sünde des Unglaubens und die aus dem Unglauben hervorgehenden Sünden bezeichnet. Der objektive Unglaube ist damit nicht gemeint. Die Stelle Hebr. 12, 16., welche von einem πόρνος und βέβηλος spricht, gilt gleichfalls nur von apostasirenden Judenchristen, und hätte an sich keine Beweiskraft, da sie nicht mit dem objektiven Unglauben bei Paulus zusammenfällt.

Dieses sind die Stellen, welche für πορνεία den Begriff der paulinischen ἀπιστία darthun sollen, Stellen, in denen auch nicht einmal eine Spur davon vorkommt, weil Werner immer nur den subjektiven Unglauben vor Augen

hat. Aber auch selbst in dieser Bedeutung fallen die meisten Stellen hinweg. Stellt man nun einen Vergleich zwischen allen diesen Stellen und zwischen Matth. 5, 32. und 19, 9. an, so ergibt sich, daß πορνεία in den ersteren Stellen die tropische Bedeutung durch einen Zusatz erst gewinnt, während in den letzteren Stellen gar kein Zusatz vorkommt, welcher die primitive Bedeutung zur abgeleiteten oder bildlichen erhöbe. Denn bekanntlich kann das Wort an sich nur die primitive Bedeutung haben. Dieses Uebersehen läßt Werner ausrufen *): „Bedenkt man noch, daß Christus zu Schriftgelehrten und Pharisäern spricht, denen der alttestamentliche Sprachgebrauch auf das Genaueste bekannt war, wie läßt sich da nur annehmen, daß sie den Herrn nicht auf der Stelle verstånden haben sollten?" Völlig unwahr aber ist es, was er weiter sagt: „Auch gewöhnliche Juden waren durch die Vorlesung der h. Schriften in den Synagogen hinlänglich mit dem Umstande vertraut, daß der betreffende Ausdruck im alten Testamente überall nur die geistige Hurerei des Götzendienstes (!) anzeige."

Da sich der Begriff der πορνεία bei Paulus auf alle Nichtchristen, seien es Juden oder Heiden, seien sie Götzendiener oder Catechumenen, erstreckt, so reicht es nicht hin, um den objektiven Unglauben für πορνεία zu gewinnen, wenn Werner nur den Abfall von der christlichen Lehre zur nichtchristlichen aus dem Begriffe der πορνεία in beiden Stellen bei Matth. ausscheiden will. Zudem gelingt ihm selbst dieses nicht, wenn er aus dem Umstande, daß seit den Zeiten der Makkabäer unter dem Volke Israel sich durchaus gar keine Neigung mehr zum Abfalle von der Religion Jehova's zeigte, den Schluß zieht **), „daß die Schriftgelehrten und Pharisäer aus gutem historischen Grunde den Ausnahmsfall der πορνεία nur auf einen ursprünglichen götzendienerischen Ehetheil, wenn nämlich ein Gläubiger wi-

*) Apolog. Schreiben, S. 33.
**) Daselbst, S. 36.

der das Gesetz, wie dies zu Esra's Zeiten geschehen ist, ein götzendienerisches Weib zur Ehe genommen, oder, was damals, zu Christi Zeiten, nicht selten geschah, auf den Fall, daß der heidnische Ehemann ein Jehova-Verehrer wurde, das Weib aber beim Götzendienste verharrte, beschränken." Hier herrscht ein offenbarer Widerspruch; denn die Absicht ist: den Abfall zu der nichtchristlichen Lehre aus dem Begriffe der *πορνεία* auszuschließen, während die Begründung den Abfall von dem Judenthume zum Heidenthume ausschließt. Eben so unerklärlich ist es auf der anderen Seite, wie ein Wort darum seine ganze oder theilweise Bedeutung verlieren soll, weil das damit Bezeichnete nicht mehr vorkommt. Nach dieser Regel würde das Wort Ehebruch in einem Lande, wo er nicht vorkäme, seine Bedeutung ganz oder theilweise einbüßen. Nur so viel hätte behauptet werden können, daß die Juden diesen Fall, weil das Wort Hurerei seine Bedeutung verloren, gar nicht oder nur wenig begriffen. Wenn beide Fälle bei Matth. und Paulus identisch wären, so müßte folgen, daß die Juden noch weniger diesen Fall begriffen, als die Corinther, welche sich darüber, wie überhaupt über das christliche Ehegesetz belehren ließen.

Da aber beide Stellen nicht zusammen gehören, da ferner *πορνεία* in keiner Weise das Ungetauftsein bezeichnen kann, so ist von *πορνεία* in den genannten Stellen jeder uneigentliche Begriff auszuschließen und dieses Wort in seiner Wurzelbedeutung und nach seinem vollsten Umfange zu fassen.

Die Apposition bildet das zweite Objekt der Untersuchung. Nach den bisherigen Erörterungen ist es schlechterdings unmöglich, die genannte Apposition in einem exclusiven Sinne zu nehmen. Nicht nur die Widersprüche, welchen die seitherige exegetische Versuche nicht entgehen konnten, sondern auch der ganze Inhalt und Zusammenhang führen nothwendig dazu, die Zusatzworte in einem einschließenden Sinne zu nehmen. Nun kommt es darauf an, ob dieser einschließende Sinn auch philologisch gerechtfertigt werden

kann. Wenn z. B. Christus sagt, er werde bis zum Weltende bei den Jüngern sein, so will er nicht sagen, daß sein Beistand hierauf aufhöre. In diesem Sinne müssen auch die Zusatzworte sich interpretiren lassen. Hier müssen sich aber für die Formel bei Matth. 5, 32. *παρεκτὸς λόγου* und für die zwei Varianten bei Matth. 9, 19. *μὴ* und *εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, Belege finden lassen.

Was die erste Formel anlangt, so kann die Präposition *παρεκτὸς* mit *ἕως*, *χωρὶς*, selbst mit *καὶ* wechseln. Wir wollen hier nur Beispiele anführen. Jerem. 37, 20. heißt es: Sie sollten Jeremias täglich einen Laib Brod geben. Der Urtext weicht ab; die LXX. haben *ἔξωθεν οὗ πέσσουσιν*, die Vulg.: excepto pulmento.

I. Esdras 1, 4. 6. heißt es: Und alle sollen ihn unterstützen mit Silber — außerdem, was sie freiwillig opfern — und 6. — außer dem Freiwilligen. Der Urtext hat עִם, die LXX. *μετὰ τοῦ ἑκουσίου*, und V. 6. *πάρεξ ἑκουσίων* — die Vulgata: excepto, quod voluntarie — exceptis his, quae sponte.

II. Esdras 5, 18. heißt es: Man bereitete alle Tage einen Ochsen — außer dem Geflügel. Der Urtext und die LXX. haben Und, die Vulgata: exceptis volatilibus.

III. Kön. 10, 13. lesen wir: Der König Salomon gab der Königin von Saba Alles, was sie wollte, — außer dem, was er sonst gab. Der Urtext hat: מִלְּבַד, die LXX.: *ἐκτὸς πάντων, ὧν ἐδεδώκει*, die Vulgata: exceptis his, quae ultro obtulit.

Was die Formel: *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, anlangt, so kommen hier mehre Stellen im einschließenden Sinne vor. Ps. 13, 3. heißt es: Keiner ist, der Gutes thut, selbst nicht Einer, nach dem Urtexte: אֵין גַּם־אֶחָד, nach der LXX.: *ἕως ἑνός*. An unserer Stelle konnte לֹא oder אֵין stehen, und der Sinn ist: Wer irgend seine Frau entläßt, selbst nicht wegen Hurerei, oder (wie die LXX. sagen) = bis auf die Hurerei, und eine andere ehelicht, ist ein Ehebrecher.

Wenn Christus sagt, Marc. 9, 36.: *ὃς ἐὰν ἓν τῶν*

τοιούτων παιδίων δέξηται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται· καὶ ὃς ἐὰν ἐμὲ δέξηται, οὐκ ἐμὲ δέχεται, ἀλλὰ τὸν ἀποστείλαντά με, so schließt sich Christus nicht selbst aus, sondern er will sagen; er nimmt nicht blos mich auf, sondern auch den, der mich sandte.

Zu der dritten Formel: εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, findet sich eine auffallend ähnliche Stelle, welche bisher ganz falsch interpretirt wurde, nämlich Matth. 10, 9. 10. im Vergleiche zu Marcus 6, 8.

Wenn Marcus sagt: ἵνα μηδὲν αἴρωσιν εἰς ὁδὸν, εἰ μὴ ῥάβδον μόνον· μὴ πήραν, μὴ ἄρτον, μὴ εἰς τὴν ζώνην χαλκὸν (Vulg. = nisi virgam tantum): so lesen wir bei Matth.: μὴ κτήσησθε χρυσὸν, μηδὲ ἄργυρον, μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν, μὴ πήραν εἰς ὁδὸν, μηδὲ δύο χιτῶνας, μηδὲ ὑποδήματα, μηδὲ ῥάβδον· ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ ἐστιν.

Der Unterschied zwischen beiden Berichten liegt darin, daß der Herr nach Marcus einen Stab zu tragen erlaubt, nach Matthäus aber verboten hätte. Die gewöhnliche Erklärung löst diesen Widerspruch durch die Annahme, die zwei Evangelisten hätten unter dem Stabe etwas Anderes verstanden; Matthäus hätte Stab im eigentlichen Sinne gefaßt, Marcus aber darunter die Macht, Wunder zu wirken, welche der Stab Moses hatte, verstanden. Oder man faßt den Stab in beiden Berichten metaphorisch, bei Marcus als den Stab der Hülfe und des Trostes, weil es heißt (Ps. 22, 4.): Deine Ruthe und dein Stab, sie trösteten mich; bei Matthäus als den Stab der Macht, weil es heißt (Ps. 2, 9.): Du leitest sie mit eisernem Stabe.

Mit Recht bemerkt Maldonat, es sei undenkbar, daß Christus Gold, Silber, Geld, Gürtel, Schuhe und Tasche im eigentlichen, und nur Stab im metaphorischen Sinne genommen habe. Daher faßt er Stab im eigentlichen Sinne, so jedoch, daß die Evangelisten mit widersprechenden Worten dasselbe sagten, indem er fortfährt: Uterque enim non Christi verba, sed sensum exponens, voluit significare, Christum Apostolis

praecepisse, ne quid haberent, praeterea, quae essent in praesentem usum necessaria. Id Matthaeus significavit dicens, ne virgam quidem; virgam enim pauperrimus quisque habet. Marcus significavit dicens: sed virgam tantum. Nam qui virgam tantum habet, nihil superfluum habet, sicut dixit Iacob (Gen. 32, 10.): In baculo meo transivi Iordanem istum: id est, pauper, nihil habens, nisi baculum in manu more mendici. Indessen leidet diese Interpretation an demselben Fehler, als die getadelte; denn da er „Stab" nicht eigentlich faßt, so kann er ihn nur uneigentlich verstehen. Diese Interpretation könnte aber eben so gut auf alle übrigen Glieder, auf das Gold, die Röcke u. s. w. ausgedehnt werden, so daß von der ganzen Spezifikation dasselbe Gesetz gelten müßte. Ist aber dieses der Fall, so findet sich innerhalb dieser Glieder selbst wieder eine Ausnahme, was unmöglich ist. Dazu kommt aber noch, daß die Evangelisten entweder den Sinn des Herrn nicht begriffen, oder nicht vollständig wiedergegeben hätten. Beides ist jedoch unrichtig.

Wenn aber die Evangelisten dieselben Worte, wenn auch nicht in demselben Zusammenhange berichteten, so muß doch der Inhalt derselbe sein. Die Abweichung kann sich nur auf Nebendinge erstrecken. Sehen wir auf die Stellung, welche der Stab unter den übrigen Gliedern einnimmt, so steht er bei Matth. an der letzten Stelle. Damit soll offenbar die Grenze von dem, was die Jünger nicht mit sich nehmen sollen, ausgedrückt werden. Betrachten wir dagegen Marcus, so steht zuerst, daß sie nichts mit sich nehmen sollen; also ein allgemeiner Satz, der durch die Vereinzelung veranschaulicht werden soll. Da nun Matthäus diesen allgemeinen Satz nicht zuvor angibt, so zählt er alle Glieder auf, von dem, was man am meisten bedarf, bis zu dem Stabe, den man am wenigsten bedarf; denn dieser ist überall zu bekommen. Schwerer sind die Lebensmittel, am schwersten ist aber das Gold, womit man sich das Nothwendige verschaffen [illegible] zu erlangen.

Daher gibt Marcus die Grenze an, wenn er an die zweite Stelle den Stab setzt. Bei der Grenzbestimmung handelt es sich aber darum, ob das letzte Glied einschlüssig oder ausschlüssig gesetzt wird. In welchem Sinne aber εἰ μὴ ῥάβδον bei Marcus zu nehmen sei, erhellet aus Matth. 10, 10, nämlich einschlüssig; folglich hat εἰ μὴ einen inclusiven Sinn, und der Text lautet daher: daß sie nichts mit auf den Weg nehmen sollten bis auf den bloßen Stab, d. h. selbst den Stab nicht.

Ein schlagenderes Beispiel könnte nicht aufgefunden werden, um die versuchte inclusive Interpretation von εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ und damit auch von den übrigen Zusatzformen unwiderlegbar zu begründen. Denn die πορνεία ist hier die Grenze, bis zu welcher sich die Ausnahme erstreckt, wie dort ῥάβδος das letzte Glied ist. Dort wird vom Größten zum Geringsten, was ausgenommen werden konnte, vom Golde bis zum Stabe, wie hier von den anderen Gründen bis zur Hurerei, dem Geringsten, was ausgenommen werden kann, fortgegangen. Obwohl sie aber gegenseitig einen Unterschied an sich tragen, so sind sie doch hinsichtlich des obersten Gesetzes, welches keine Ausnahme zuläßt, gleichgestellt und sämmtlich darin inbegriffen. Schon aus diesem Grunde erklärt es sich, wie bei Matth. diese Apposition stehen, bei den übrigen Evangelisten und bei Paulus dagegen ausgelassen werden konnte, ohne den Inhalt zu beeinträchtigen. Denn hätte dort ein Evangelist gesagt, Christus habe befohlen, nichts auf den Weg mitzunehmen, weil sie alles von den Gläubigen erhalten sollten, ohne die speziellen Fälle zu erwähnen, oder hätte Marcus nur gesagt: sie sollen nichts, εἰ μὴ ῥάβδον μόνον, mit auf den Weg nehmen, und hätten die übrigen nur berichtet, sie sollten nichts auf den Weg zu sich nehmen: der Sinn wäre immer derselbe.

Durch diese Belege, die noch vielfach vermehrt werden könnten, ist die inclusive Fassung der zwei oder drei Exceptionsformeln hinreichend befestigt und begründet.

Es bleibt noch die Bedeutung von μοιχᾶσθαι ποιεῖ Matth. 5, 32. philologisch zu gewinnen und zu begründen übrig. Unhaltbar ist die Annahme von Gratz, weil durch nichts gerechtfertigt, daß μοιχᾶσθαι ποιεῖ ursprünglich in dem zweiten Satze: Und wer eine Entlassene ehelicht, μοιχᾶται, stand, also daß er sie ehebrechen machte. Aber auch er begeht einen Ehebruch, weil die Ehe ein gegenseitiges Verhältniß ist. Wenn man also μοιχᾶσθαι ποιεῖ nur auf den Vordersatz beziehen kann, so ist die gewöhnliche Interpretation, der entlassende Ehetheil mache sich schuldig an dem Ehebruche, welchen der entlassende durch die Wiedervermählung begeht, ganz irrig, weil er gar keine Sünde beginge, wenn keine Vermählung erfolgte, und weil diese nicht immer erfolgt. Es wäre die Entlassung aus irgend einem Grunde nur dann sündhaft, wenn eine Wiedervermählung erfolgte. Nach der Absicht des Herrn muß aber ein nothwendiger Zusammenhang bestehen; denn nirgends spricht er so unbestimmt.

Den Juden gegenüber, welche den Scheidebrief gaben, will er nämlich sagen, daß eine solche Entlassung, welche die Ehetrennung auf irgend eine Weise bezweckt, durchaus sündhaft, also hier ehebrecherischer Natur sei. Hätte der Herr nur gesagt, der entlassende Ehetheil begehe ein Unrecht, so hätte er sich über das alte Testament nicht erhoben; denn Gott erklärt durch den Propheten Malachias (2, 16.), daß die Entlassung ein Unrecht gegen den entlassenen Ehetheil sei. Daher konnte hier der Herr nur ein besonderes Unrecht, das gegen den entlassenden Eheheil begangen werde, also nur eine ehebrecherische Handlung verstehen.

Auf der anderen Seite aber wäre eine solche Erweiterung, wodurch μοιχᾶσθαι ποιεῖ mit μοιχᾶται zusammenfiele, eben so undenkbar, wie jene zu laxe Auffassung, wodurch jeglicher Grad des Ehebruches aufgehoben ist. Wenn man nämlich Matth. 5, 32. und 19, 9. vergleicht, so ersieht man, daß an der letzteren Stelle, wo der ehebrecherische Ehetheil sich sogar wieder verehelicht, μοιχᾶται zum Unterschiede von Matth. 5, 32. steht, wo von dem bloßen Entlassen

die Rede ist, und daher auch ein anderer Nachsatz, nämlich μοιχᾶσθαι ποιεῖ, folgt. Daher ist ein doppelter Nachweis nothwendig, daß nämlich μοιχᾶσθαι ποιεῖ selbst eine ehebrecherische Handlung bedeute, und daß sie geringer sei, als der vollendete Ehebruch, der mit μοιχᾶται ausgedrückt wird.

Zunächst sind die Beziehungen, welche der Ehebruch zuläßt, näher zu betrachten. Hier kommen nur die einheitlichen oder die subjektiven in ihrer Beziehung zu den objektiven in Betracht. Der Mensch verletzt die Ehe, welche Eheverletzung entweder das objektive Band der Ehe auflöst oder nicht. Da aber ganz gewiß das subjektive Band, die eheliche Liebe und Treue, aufgehoben wird, so ist Ehebruch ein unrichtiger Ausdruck, wenn die subjektive Verletzung der Ehe das objektive Band nicht löst; auf jeden Fall aber eine euphemistische Bezeichnung, statt der Versündigung gegen die Ehe. Gegen die Ehe kann aber auf eine dreifache Weise gesündigt werden. Erstens kann die eheliche Liebe aufhören, indem sie sich einer andern Person zuwendet; sodann kann das eheliche Leben durch Absonderung von Tisch und Bett aufgehoben, oder eine Entfernung, um die Ehe nicht mehr vollziehen zu dürfen, und endlich drittens eine Versündigung mit einer anderen Person stattfinden, nachdem die erste Gattin entlassen wurde oder nicht.

Die Schrift führt also diese drei Eheverletzungen an. In Bezug auf den ersten Fall sagt der Herr: Matth. 5, 28., daß Jeder, welcher eine Frau begierlich ansieht, im Herzen schon die Ehe gebrochen habe. In Bezug auf den dritten Punkt sagt der Herr Matth. 19, 9.: Wer seine Frau aus irgend einem Grunde bis auf die Hurerei entläßt, und eine andere ehelicht, bricht die Ehe. Eine solche Verehelichung entspricht vollkommen der Geschlechtssünde mit einer andern Person, ohne daß die Frau entlassen wurde. Der zweite, mitten inne liegende Fall ist hier Matth. 5, 32. ausgesprochen, wo nur von der Aufhebung des ehelichen Lebens die Rede ist. Dieses ist mehr als eine geistige und weniger als eine leibliche Versündigung.

Betrachtet man Matth. 5, 28. und 32., so sieht man, daß überall αὐτὴν steht, und doch ist es gewiß, daß die Frau, durch deren begierlichen Anblick gesündigt wird, schuldlos sei. αὐτὴν hat daher die Bedeutung: gegen sie oder in Bezug auf sie die Ehe verletzen. Daher sagt Marc. 10, 11., daß der entlassende und sich wiedervermählende Gatte gegen sie die Ehe breche (μοιχᾶται ἐπ' αὐτὴν). Daher kann auch Matth. 5, 32. nur diese Bedeutung haben, daß er sich gegen sie oder an ihr versündige.

Wenn es weiter feststeht, daß die That an sich schon, nicht erst in Bezug auf den Erfolg sündhaft ist, so kann man ποιεῖ nicht als Veranlassung zu einem möglichen Ehebruche, sondern als wirkliche ehebrecherische Handlung interpretiren. Zudem drückt ποιεῖ überall einen bewirkenden Grund aus. Wörtlich übersetzt würde daher μοιχᾶσθαι αὐτὴν ποιεῖ heißen: Er thut ehebrechen gegen sie, d. h. er begeht eine ehebrecherische Handlung in Bezug auf sie.

Die Entwickelung der ehebrecherischen That führt selbst auf die Richtigkeit dieser Interpretation hin. Denn der Wille, einen Ehebruch zu begehen, ist die erste Stufe; ein Werk, das aus dieser Gesinnung hervorgeht, ist die zweite Stufe, und endlich das Werk des Ehebruches die dritte Stufe. Mit dem Willen beginnt der Ehebruch und mit dem Werke vollendet er sich, so daß jeder Akt, der von der ehebrecherischen Gesinnung kommt, aber nicht selbst der Akt des Ehebruches ist, in der Mitte liegt. Gerade diese Stufe drückt μοιχᾶσθαι ποιεῖ aus; denn nicht umsonst steht eine doppelte Handlung. Weil nämlich das Entlassen ein Akt ist, welchem auch eine andere Absicht zu Grunde liegen kann, so wird die Handlung nicht nach ihrer vollen und wesenhaften Kraft als μοιχᾶται, sondern in eigenschaftlicher Weise, als μοιχᾶσθαι ποιεῖ ausgedrückt. So wird auch bei der ersten Stufe zum Unterschiede von der letzten entsprechend: ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, hinzugesetzt. Es setzt sich aber immer die erste Stufe mit der folgenden fort; so daß die ehebrecherische Gesinnung die erste, ein aus dieser Ge-

sinnung stammendes, an sich nicht ehebrecherisches Werk die zweite, und die ehebrecherische Gesinnung nebst dem ehebrecherischen Werke die dritte Stufe ist.

In Bezug auf das Sprachliche bemerken wir, daß μοιχᾶσθαι ποιεῖ die Uebersetzung der hiphilischen Form ist; Winer sagt*), daß die Umschreibung des Hiphil (Piel) im Neuen Testament blos stehe, wo eine Veranlassung ausgedrückt werden soll, statt ποιεῖν ἵνα, und verweist auf die Stellen, Matth. 5, 32., 8, 25.; Luc. 5, 34.; Joh. 6, 16. Aber unsere Stelle widerlegt nach dem Gesagten bereits diese Behauptung, noch mehr aber, wenn man die andern Stellen erwägt. Matth. 8, 25. heißt es von Christus: καὶ ἐποίησεν αὐτὸν (τυφλὸν) ἀναβλέψαι. Denn Christus war nicht die veranlassende, sondern die bewirkende Ursache, daß der Blinde sah. Luc. 5, 34. ist die Rede vom Fasten-Lassen (ποιῆσαι νηστεύειν), so lange der Bräutigam bei den Jüngern ist, und Joh. 6, 10. sagt der Herr zu den Aposteln, daß sie die Schaaren sich setzen lassen sollten (ποιήσατε — ἀναπεσεῖν). Diese zwei letzteren Beispiele sind offenbar von den ersteren zwei verschieden; denn hier ist nur eine einzige bewirkende Ursache, dort sind ihrer zwei. Aber selbst hier drückt ποιῆσαι — νηστεύειν — ἀναπεσεῖν keine bloße Veranlassung, sondern eine bewirkende Ursache aus, daß sie fasten oder sich niederlassen.

Wenn man daher diese doppelte bewirkende Ursache unterscheidet, so läßt sich keine auf das μοιχᾶσθαι ποιεῖ anwenden, wenn nach der gewöhnlichen Interpretation nur von einer Veranlassung zum Ehebruche die Rede sein soll. Man kann sagen, daß die entlassene Frau eine solche ist, gegen welche die Ehe gebrochen wurde. Man muß daher unterscheiden, ob nur eine oder zwei Ursachen zu einer Handlung zusammen wirken, wie bei der Heilung des Blinden oder dem Fastenlassen. Der Zusammenhang selbst muß hier unterscheiden, wiewohl auch die letztere Art häufig mit dem

*) Grammatik des neutest. Sprachidioms, II. Aufl. S. 27.

Anlaßgeben u. s. w. zusammenfällt. Wenn es daher heißt II. Paralip. 21, 11.: „Joram baute Höhen in den Städten Juda's und machte die Einwohner zu Jerusalem huren und Juda sündigen", so zeigt der Zusammenhang, daß hier zwei Ursachen zusammenwirken. Wenn es aber heißt, Deuter. 24, 4., daß der entlassende Mann die entlassene Frau, welche sich verehelichte, nicht mehr ehelichen dürfe. „Damit du nicht dein Land sündigen machest (תַּחֲטִיא)," so ist dieses eine verkehrte Uebersetzung, weil nicht das Land zur Sünde gereizt, sondern weil gegen dasselbe gesündigt wird. Die Schrift erklärt selbst den Sinn dieses Satzes, indem sie Levit. 18, 27., wo von den Gräueln der Geschlechtsverirrung die Rede ist, sagt: „Alle diese Gräuel haben die Einwohner des Landes gethan, die vor euch waren, und haben das Land verunreinigt. Darum hütet euch, damit nicht auch euch das Land ausspeie, wenn ihr solches thut, wie es das Volk ausgespieen, das vor euch war."

Von dem neuen Testamente wollen wir nur ein einziges Beispiel anführen. Wenn es Luc. 7, 29., 30. 35. heißt: „Und alles Volk, welches ihn hörte, und die Zöllner rechtfertigten Gott, und ließen sich mit der Taufe des Johannes taufen. — Die Pharisäer und Gesetzeskundigen aber verachteten den Rathschluß Gottes in Bezug auf sich, indem sie sich vor ihm nicht taufen ließen. V. 35. Und die Weisheit wurde von allen ihren Kindern gerechtfertigt," so soll nach Corn. a Lap. die hiphilische Form: sie rechtfertigten Gott, den Sinn haben: sie bekannten und priesen die Gerechtigkeit, Güte und Vorsehung Gottes, daß er ihnen den Täufer Johannes gesandt hatte. Nirgends jedoch kommt eine Hinweisung auf ein Preisen Gottes vor; vielmehr sagt die Schrift dieses immer mit unzweideutigen Worten. Wäre dieses wahr, so mußte der Gegensatz, V. 30., lauten: Die Pharisäer lästerten Gott. Jedoch ist auf beiden Seiten nur von einer That die Rede, daß nämlich die Einen sich taufen ließen, die Anderen nicht. Dem Verachten entspricht aber die Anerkennung und Aufnahme; der Nichtvollziehung die

Verwirklichung des Planes Gottes. Rechtfertigen heißt also hier Gott die Ehre und das Recht geben nicht durch die Gesinnung allein, sondern auch durch das Werk, und sonach recht gegen Gott handeln. Dieselbe Bedeutung hat aber auch μοιχᾶσθαι ποιεῖ, welche öfter in den hiphilischen Formen vorkommt. So heißt חָכַם im Hiphil auch weise handeln, Sprüchw. 15, 5.

Da nun durch innere und äußere Begründung die Bedeutung von μοιχᾶσθαι ποιεῖ festgesetzt ist, so soll das gewonnene Resultat durch den Zusammenhang noch veranschaulicht werden. Dazu eignet sich am besten Matth. 19, 9., weil die Entlassung eine geringere Stufe als die Wiedervermählung in dem Werke des Ehebruches ist. Aus diesem Grunde kann man beide Sätze nicht trennen und jeden mit μοιχᾶται verbinden; aber auch zu dem ersten kann man nicht einen beliebigen Schlußsatz: er sündigt, setzen, sondern der allein richtige ist: μοιχᾶσθαι αὐτὴν ποιεῖ, nach der begründeten Interpretation: Er handelt gegen sie ehebrecherisch. Der vollständige Sinn ist also: Wer aus irgend einem Grunde bis auf den Grund des Ehebruches seine Frau entläßt, handelt gegen sie ehebrecherisch; wer sie aber nicht nur entläßt, sondern sogar eine andere heirathet, der bricht die Ehe.

In demselben Sinne kann man sagen: Wer aus irgend einem Grunde bis auf den Fall der Beleidigung seinem Mitmenschen zürnt, ihm Schaden zufügt und ihn tödtet, der ist ein Mörder. Hier kommen die drei Stufen vor, wovon die eine die andere einschließt. Will man den Schlußsatz auf jeden Vordersatz allein beziehen, so muß eine Modifikation eintreten. Im ersten Falle ist der Sinn dieser: Wer seinem Mitmenschen zürnt, ist ein Mörder im Herzen. So sagt Johannes (I. 3, 14.): „Wer seinen Bruder haßt, ist ein Menschenmörder.“ Will man den zweiten Vordersatz hervorheben, so muß der erste dazu gedacht werden, und der Sinn ist dieser: Wer aus Zorn seinem Mitmenschen Schaden zufügt, der handelt gegen ihn mordsüchtig. Die dritte

Stufe schließt die erste und zweite in Bezug auf das äußere Werk ein, welches aber hier mit dem Todschlage zusammenfällt.

Cornelius a Lapide trennt nach der dritten Erklärung, die er anführt, die beiden Vordersätze und bezieht jeden auf den Nachsatz in ausschlüssiger Weise, indem er sagt: Wer seine Frau wegen der Hurerei entläßt, und eine andere ehelicht, bricht zwar nicht die Ehe, indem er eine Ehebrecherin entläßt, wohl aber dadurch, daß er eine andere ehelicht. Als Beispiel führt er an: Wer das Fasten bricht ohne Dispensation und sich berauscht, sündigt. Wer also mit der Dispensation nicht fastet, sündigt nicht, aber dadurch, daß er sich berauscht *). Dieses Beispiel dient allerdings zum Beweise für die angegebene Erklärung; aber die Interpretation selbst ist irrig, weil diese Ausschließung nur einseitig ist. Will man sie aber auch auf den zweiten Vordersatz ausdehnen, so entsteht dieser irrige Sinn: Wer seine Frau entläßt, aber sich nicht verehelicht, bricht die Ehe. Alle übrigen Beispiele, die man sonst anderweitig für die gewöhnliche Interpretation anführt, erweisen sich als unhaltbar.

III.

Einheitliche Erklärung.

Die philologischen Erörterungen hatten den Zweck, aus sprachlichen Gründen die innere Harmonie des christlichen Ehegesetzes in den Stellen bei Matth. 5, 32. u. 19, 9. darzuthun, und insbesondere nachzuweisen, daß die allein in

---

*) Corn. a Lap. in Matth. 19, 9. (Ergo) qui dimittit uxorem ob fornicationem et aliam ducit, non moechatur quidem dimittendo fornicariam, moechatur tamen aliam ducendo. Simile est, qui dicit: Qui ieiunium violat sine dispensatione et se inebriat, hic peccat. Ergo qui non ieiunat cum dispensatione, non peccat, sed inebriando se peccat.

diesen Stellen vorkommende Apposition im inclusiven Sinne genommen werden könne und solle.

Da die Exception in ihrer exceptiven Fassung den ganzen Zusammenhang und Sinn verdunkelte, so wird sie in ihrem rechten Verständnisse auch der Lichtpunkt sein müssen, der auf das ganze Gesetz Klarheit und Helle verbreitet. Daher werden jetzt auch die übrigen von der Ehe handelnden Stellen bei Markus, Lukas und Paulus sowohl hinsichtlich dieser Apposition, als nach ihrem Inhalte, Unterschiede und Zusammenhange recht gewürdigt werden können.

Hinsichtlich der Apposition ist zuerst der Gegensatz, in welchem sie steht, zu untersuchen. Dieser Gegensatz liegt in den Worten: ὅς ἂν ἀπολύσῃ, nach der Vulgata Matth. 5, 32.: omnis, qui dimiserit, und nach Matth. 19, 9.: quicunque dimiserit. Diese Uebersetzung ist zwar richtig, aber nicht wortgetreu; denn die Allgemeinheit (quicumque) liegt im ganzen Contexte und bezieht sich vielmehr auf die Entlassungsgründe. Uebrigens steht auch Matth. 5, 28. und 41. πᾶς und ὅστις in demselben Sinne, wie das einfache ὅς und V. 22. abwechselnd πᾶς und ὅς.

Schon aus diesem Gegensatze: Wer irgend entläßt, geht hervor, daß dem παρεκτὸς λόγου πορνείας nicht entgegen stehen kann: Wer aus einem anderen Grunde, als dem der Hurerei, seine Frau entläßt; denn dieser theilweise Gegensatz müßte bei einem Satze, der die Grundnorm für die Ehe enthält, ausdrücklich hervorgehoben sein, wie Galat. 1, 19.: ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον, τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου. Wäre in dem Vordersatze eine theilweise Entgegensetzung angedeutet, so wäre es unmöglich, die Apposition einschlüssig zu nehmen. Dagegen liegt der allgemeine Gegensatz in dem einfachen Satze: wer irgend entläßt, gemäß dem logischen Grundsatze, wonach das Wesentliche überhaupt mit allen Individuen zusammenfällt. Dieser uneingeschränkte Gegensatz ergibt sich ferner, wenn man auf die Anfrage und auf das mosaische Gesetz, worauf sich Christus bezieht, Rücksicht nimmt. Die Pharisäer fragten ihn,

ob es erlaubt sei, aus irgend einer oder aus jeder Ursache (κατὰ πᾶσαν αἰτίαν) die Frau zu entlassen. Das mosaische Gesetz aber ist selbst in der allgemeinsten Form Matth. 5, 31.: ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, ausgesprochen. Es kann also der Satz nur so ergänzt werden: Wer aus irgend einer Ursache bis auf den Fall der Hurerei seine Frau entläßt, ist ein Ehebrecher.

Auch der Streit der beiden Schulen hinsichtlich der Entlassungsgründe ist nur so zu verstehen, daß die Schammaianer allein den Ehebruch, die Hillelianer aber den Ehebruch und jeden anderen Grund gelten ließen. Christus erhob sich aber über beide Schulen und ohne Rücksicht, mochte die Ehe wegen Hurerei oder aus einem anderen Grunde gelöst worden sein, erklärte er die Ehe, mag irgend ein Grund, selbst die Hurerei, vorhanden sein, für unauflösbar. Der vollkommene Gegensatz müßte also heißen: ὃς ἂν κατὰ πᾶσαν αἰτίαν, εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ γυναῖκα ἀπολύσῃ κ. τ. λ. Daß aber Christus nicht den vollen Gegensatz ausdrückte, hat seinen Grund darin, daß auch das mosaische Gesetz Deuter. 24, 1. nur das ἄσχημον πρᾶγμα erwähnt. Das christliche Ehegesetz ist so allgemein und ausnahmslos gefaßt, als die übrigen Gesetze, welche die Bergpredigt Matth. 5. enthält. Bei keinem Gesetze findet eine Beschränkung Statt, zum Beweise, daß hier die Apposition weder eine absolute, noch eine relative Trennung ausdrücken kann.

Dieses hindert jedoch den Herrn nicht, daß er die Unvollkommenheit des mosaischen Gesetzes erwähnt, ohne die disziplinäre Seite aufzuheben. So verbietet er Matth. 5, 34. das Schwören überhaupt; ohne daß er das disziplinäre Element des Schwörens verbot. Auf dieselbe Weise drückt er auch hier unter der πορνεία einen Grund aus, weswegen im alten Bunde die Entlassung Statt finden durfte. Aber er erhob sich darüber, wie bei dem Schwören, und schnitt jeglichen Grund in ethischer, nicht in disziplinärer Beziehung ab. Daher kann die Apposition nach der Analogie der übrigen Gesetze nur aus dem mosaischen Gesetze erklärt

werden; Christus konnte keine andere Stelle, als Deuter. 24, 1. im Auge haben, wo ein disziplinärer Grund, nämlich *ἄσχημον πρᾶγμα*, vorkommt.

Damit ist nur erklärt, wie er von *πορνεία* sprechen konnte, und welche Veranlassung ihm dazu geboten war. Er berücksichtigt nämlich die Frage der versuchenden Pharisäer, welche gerade in Deuter. 24, 1—4., wie bewiesen, ihren Grund hatte, und ergänzt somit seine Antwort nicht in Bezug auf den Inhalt, sondern in Bezug auf die Form. Vollständig müßte also die Frage heißen: Ist es erlaubt, seine Frau aus jeglichem Grunde, oder nur wegen einer schändlichen Sache zu entlassen? Oder das Gesetz müßte in der Weise lauten oder interpretirt werden: Wenn jemand seine Frau haßt (aus irgend einem Grunde), weil (zumal) er an ihr etwas Häßliches findet, d. h. wenn Jemand seine Frau aus irgend einem Grunde bis auf den der häßlichen Sache haßt u. s. w. Denn Matth. 5, 31. heißt das Gesetz nur: Wer irgend seine Frau entläßt, gebe ihr den Scheidebrief. Das Gesetz muß aber doch vollständig allegirt sein; nun ist aber nur dann das Gesetz vollständig, wenn das Entlassen überhaupt identisch ist mit dem Entlassen aus irgend einem Grunde bis auf den der Hurerei.

Wenn nun Christus dennoch nur die schändliche Sache als Entlassungsgrund anführt, so hat dieses seinen Grund darin, daß er buchstäblich auf Deut. 24, 1. Rücksicht nimmt. Daß hierbei *παρεκτὸς λόγου πορνείας* ganz mit dem *ἄσχημον πρᾶγμα* übereinstimme, ersieht man aus einiger Vergleichung. *λόγος*, welches höchst selten (Act. 10, 23.) als Grund und Ursache vorkommt, ist ganz das hebräische דָּבָר, welches dem Sinne nach *πρᾶγμα* bedeutet. Zufällig ist es, daß hier דָּבָר nach dem Inhalte auch Grund bedeuten kann; denn mit עֶרְוַת bildet es Einen Begriff, schändliche Sache.

Die Präposition, welche Deuter. 24, 1. nicht steht, kann im Hebräischen לְבַר oder מִדְּבַר sein. Dieser letztern, aus zwei Präpositionen bestehenden Form entspricht vollkom-

men *παρεκτὸς*, obwohl man auch die erstere Form aus zwei Präpositionen bestehen lassen kann. Der Grund aber zu dieser Zusammenziehung der zwei Sätze Deut. 24, 1.: wenn sie nicht Gnade findet, weil — zumal er etwas Häßliches an ihr findet, liegt darin, daß כִּי selbst zweideutig ist und heißen kann: zudem, wenn, oder, zumal. Vorzüglich hat diesen Sinn *ἐπὶ*, vgl. Röm. 5, 12. = *ἐφ' ᾧ*. So sagt Adam Genes. 3, 10.: er fürchte sich, weil (כִּי) er nackt sei, vor Gott zu erscheinen, obwohl dieses Nacktsein nicht der einzige Grund ist. Auch in das neue Testament ging diese Bedeutung über. Luc. 23, 40. sagt der eine Schächer zu dem andern: Du fürchtest Gott nicht, zudem daß du (*ὅτι*) desselben Verbrechens schuldig bist. *ὅτι* kann hier nicht: obschon heißen, da man Gott nicht blos, wenn man gesündigt, fürchten muß.

Zunächst kommt hinsichtlich der Apposition der Umfang und der Inhalt der *πορνεία* zu bestimmen. Was sich aus der früheren Entwickelung herausstellte, daß *πορνεία* jegliche Geschlechtssünde bedeute, das ergibt sich auch durch die Vergleichung mit עֶרְוַת דָּבָר, wovon es dem Sinne nach die Uebersetzung ist. An einer einzigen Stelle Deuter. 13, 14. (15 nach dem Urtexte) kommt es noch vor. Es ist von der Verunreinigung des Lagers durch Unflath die Rede, und endlich heißt es V. 14.: „Es soll dein Lager heilig sein, und nichts Schändliches (עֶרְוַת דָּבָר) soll an dir gesehen werden.“ Die LXX. übersetzen richtig: *καὶ οὐκ ὀφθήσεται ἐν σοὶ ἀσχημοσύνη πράγματος*. Die Vulgata sagt abweichend: Et nihil in eis (castris) appareat foeditas. Der Zusatz: *ἐν σοὶ*, ändert ganz den Sinn; es kann von keinem Unflathe, sondern nur von einer Verunreinigung in geschlechtlicher Beziehung die Rede sein. Daher heißt es auch V. 16.: „Wenn Jemand unter euch ist, der im Traume des Nachts verunreinigt wurde, der gehe hinaus vor das Lager.“ עֶרְוָה allein oder im Allgemeinen heißt Blöße, Nacktheit, so daß erst der Zusammenhang die besondere Blöße bestimmt. Es kommt עֶרְוַת הָאָרֶץ = nuditas terrae, Genes. 42, 9., und בְּשַׂר עֶרְוָה

= caro nuditatis, Exod. 28, 42., vor. Am häufigsten ist letztere Bedeutung, besonders Lev. 18 und 20.; z. B. 18, 7.: „Die Schande deines Vaters und deiner Mutter sollst du nicht blößen." Wenn Levit. 18, 27. alle aufgeführten Geschlechtssünden mit dem allgemeinen Namen תּוֹעֵבָה, Greuel bezeichnet werden, so folgt daraus nicht, daß עֶרְוָה nicht πορνεία, sondern βδέλυγμα bezeichne; denn nicht alle Geschlechtssünden, sondern nur die angeführten sind Gräuel. Wenn de Wette sagt *): עֶרְוַת דָּבָר bedeute etwas Unanständiges, Häßliches, vielleicht einen körperlichen Fehler, so findet sich für diese vagen Ausdrücke, unter welche man Alles subsumiren kann, keine einzige Parallele. Wäre nur so Allgemeines bezeichnet, so ließe sich der Streit der beiden Schulen gar nicht denken.

Selbst die ganze Entwickelung dieses Begriffes weist darauf hin, daß sich Blöße ursprünglich auf das Geschlechtsverhältniß bezog. Von Adam und Eva heißt es (Genes. 2, 25.), daß beide nackt waren (עֲרוּמִּים) und sich nicht schämten; aber als sie vom Versuchbaume gegessen, merkten, daß sie nackt seien (עֵירֻמִּם), und sich Schürzen aus Feigenblättern flochten. Daraus ergibt sich, daß sich die Blöße zunächst an dem Theile, den sie mit Feigenblättern bedeckten, fühlbar und bemerkbar machte. Es bedeutet daher עֶרְוַת דָּבָר keinen leiblichen Fehler, welcher häßlich ist, sondern ein Werk der Schande, ἄσχημον πρᾶγμα, im eigentlichen Sinne des Wortes, weswegen es keinen geringeren Umfang als πορνεία hat. Diese Bedeutung war auch Jedermann klar; ein Zweifel entstand erst darüber, ob auch andere Gründe zur Entlassung berechtigten. Dieser knüpfte sich an Deuter. 24, 3., wo gar kein Grund erwähnt ist, in Rücksicht auf 24, 1., wo nur ἄσχημον πρᾶγμα als Entlassungsgrund ausdrücklich vorkommt, und wo es noch nicht klar war, ob dieses der einzige oder der höchste Grund der Entlassung sei. Daher erdachte man sich zunächst solche Gründe, welche auf

*) Exeget. Handbuch zum N. T. z. Matth. 5, 31.

die Blöße und Nacktheit lauteten und dem ἄσχημον πρᾶγμα nachgebildet waren. So führte man als Gründe an: wenn sich die Frau mit bloßem Haupte, Halse, Busen oder Arme sehen ließ. Auch hoben wohl die Schammaianer außer dem Ehebruche noch die übrigen, unter πορνεία = ἄσχημον πρᾶγμα fallenden Sünden als Entlassungsgründe hervor.

Betrachten wir drittens den Zusammenhang der Apposition mit den einzelnen Satzgliedern, so ist es klar, was den ersten Vordersatz anlangt, daß ἀπολῦσαι überhaupt nicht im neutralen Sinne ohne ein Motiv zu fassen sei. Da die Entlassung einen Zweck und einen Grund haben muß, weswegen sie eintritt, so kann sie keinen fremdartigen, sondern nur einen mit der Ehe ganz enge verbundenen Zweck und Grund haben. Der Zweck der Entlassung besteht darin, daß die eheliche Gemeinschaft aufgehoben werde. Ob aber dadurch schon auch das Band getrennt werde, dieses liegt nicht in dem subjektiven Endzwecke. Ausgeschlossen ist daher von dem Motive der Effekt, welcher mit dem Entlassen verbunden ist. Dieses kann die absolute oder relative Eheauflösung herbeiführen, je nachdem die Ehe die einfache oder sakramentale Heiligkeit hat.

Man legt daher in ἀπολῦσαι zu wenig und zu viel hinein, wenn man auf der einen Seite die Entlassung auf die neutestamentliche Absonderung bezieht, oder wenn man auf der anderen Seite behauptet, daß man hier das ἀπολῦσαι im Sinne der Juden, wo eine Wiedervermählung erfolgte, zu fassen habe. Denn der Sinn, welcher hier dem Entlassen unterlegt wird, resultirt erst aus einem ganzen Satze. Daher bedeutet hier ἀπολῦσαι das Entlassen der Gattin, um die eheliche Gemeinschaft aufzuheben. Die Grenze, bis zu welcher diese Gemeinschaft aufgehoben wird, liegt in dem nächsten Zwecke des Entlassens noch nicht ausdrücklich. Wäre die Interpretation: Entlassen mit dem Rechte der Wiedervermählung oder wegen der bloßen Absonderung, gegründet, so müßte sich dieser Sinn in den Satz: Wer irgend seine Frau entläßt u. s. w., aufnehmen lassen. Dadurch

entsteht aber der größte Widerspruch; denn was soll der Satz bedeuten: Wer irgend seine Frau entläßt, mit dem Rechte der Wiedervermählung, oder um sich nur zeitlich zu trennen, und eine andere heirathet, der bricht die Ehe?

Wenn man nun die Apposition herbeizieht, so ersieht man, daß sie keine Exception enthalten kann. Denn wer eine Ehebrecherin in der Absicht, die Ehe zu trennen, und nicht, sie dadurch zur Besinnung und Besserung zu bringen, entläßt, handelt selbst aus ehebrecherischer Absicht. Will man nur dieses disziplinäre Entlassen darunter verstehen, so ist man genöthigt, dem ἀπολῦσαι eine doppelte Absicht zu Grunde zu legen und zu einer Willkühr seine Zuflucht zu nehmen. Von einer solchen Entlassung kann also hier nicht die Rede sein, um so mehr, wenn man bedenkt, daß die Jünger und Zuhörer gar keinen Begriff davon hatten, weil jede Entlassung im alten Bunde zugleich mit dem Rechte der Wiedervermählung verbunden war. Nach Malach. 2, 16. fand nur der Unterschied Statt, daß die eine Entlassung sündhaft, die andere unsündhaft war, obwohl in beiden Fällen eine Wiedervermählung Statt hatte. Erst aus dem Schlußsatze und aus dem ganzen Contexte ergibt es sich, daß nur mehr eine Entlassung Statt finden kann. Ursache und Wirkung können aber nicht in einem und demselben Satze verbunden stehen. Es ist also exegetische Willkühr, wenn Zenger *) den Satz so interpretirt: „Wenn ein Mann außer dem Falle der verübten Unzucht sein Weib entläßt, so gibt er ihr durch die Entlassung Anlaß, daß aus ihr das wird, was eine wegen der Unzucht entlassene bei ihrer Scheidung schon ist, eine Ehebrecherin, wenn sie sich nach der Scheidung wieder verheirathet. Denn wenn ein Mann ein geschiedenes Weib heirathet, begeht er einen Ehebruch. Der Mann, welcher außer dem Falle der Unzucht sein Weib entläßt, veranlaßt bei ihr durch die Entlassung den Ehebruch,

*) Neuer Versuch einer genauen — Erklärung der Stellen der heil. Schrift — über die Ehe. München 1819. S. 41.

und der Mann, welcher das geschiedene Weib heirathet, vollführt ihn. Der Mann aber, welcher sein Weib ihrer Untreue, der verübten Unzucht wegen entläßt, trennt sich von ihr als von einem untreuen Weibe, von einer Ehebrecherin, und der Mann, welcher so ein Weib heirathet, setzt den schon während der ersten Ehe ihrerseits begonnenen unzüchtigen und ehebrecherischen Wandel fort; er nimmt sie als ein untreu gewordenes Weib, als eine Ehebrecherin, und lebt mit ihr, als eine Ehebrecherin, ebenfalls als Ehebrecher."

Hier wird das subjektive und objektive Moment, das Motiv und der Effekt vermengt. Dieses ersieht man daraus, daß hinsichtlich der zu entlassenden Ehebrecherin gesagt wird, sie setze den Ehebruch nur fort. Aber gerade dieses war darzuthun, ob eine Ehebrecherin nach ihrer Entlassung sich noch gegen die bestehende Ehe versündige, d. h. den Ehebruch noch fortsetze. Denn die Wiedervermählung begründet, wenigstens subjektiv eine neue Ehe, und die Frau kann keine Ehebrecherin sein, wenn das Band gelöst ist, trotzdem, daß sie früherhin eine Ehebrecherin war. Welche Tautologie ist es ferner, zu sagen: Der Mann, welcher sein Weib ihrer Untreue wegen entläßt, trennt sich von ihr als von einer Ehebrecherin? Es könnte ja, wenn der während der Ehe eingetretene Ehebruch in der Wiedervermählung nur fortgesetzt wird, auch der Fall eintreten, daß der erste Mann stürbe; wäre wohl auch hier die Wiedervermählung ein fortgesetzter Ehebruch? Oder wie kann durch die Entlassung allein eine Veranlassung zur Wiedervermählung und zum fortgesetzten Ehebruche liegen, wenn das Motiv allein in Anschlag kommt? Indem so hier das Motiv und der Effekt identifizirt werden, erlangt das μοιχᾶσθαι ποιεῖ gleichfalls einen doppelten Sinn; denn bei der schuldlos Entlassenen ist er die Veranlassung zum Ehebruche, bei der Ehebrecherin aber die Veranlassung zur Fortsetzung des Ehebruches.

Damit ist der Zusammenhang der Apposition mit dem ersten Vordersatze und dem Schlußsatze dargethan; es muß

aber derselbe Zusammenhang auch zwischen dem ersten und zweiten Satze nebst dem Nachsatze dargelegt werden. Schon früher wurde nachgewiesen, daß sich die Apposition nicht auf den ersten und zweiten Vordersatz, sondern nur auf den ersten beziehe, daß es sich aber weiter darum handle, zu untersuchen, ob der erste Vordersatz allein ohne den zweiten den Begriff: *μοιχᾶται*, gebe. Dieses wurde verneint, weil das Entlassen, selbst aus ehebrecherischer Gesinnung hervorgegangen, niemals den Begriff des Ehebruches erschöpft.

Es müßte daher noch ein zweites Glied hinzukommen, um das christliche Ehegesetz nach seiner zweiten Entwickelungsphase darzustellen. Wenn es der erste Vordersatz allein mit der Gesinnung und der eigenschaftlichen, aus ehebrecherischer Gesinnung stammenden Handlung zu thun hat, so bezieht sich der zweite auf das vollendete Werk, die Vollziehung dieser Gesinnung in dem adäquaten Werke der Wiedervermählung. Schon wegen dieses engen und wahren Zusammenhanges ist eine Trennung des *ἀπολῦσαι* von dem *γαμῆσαι* undenkbar. Bei einer Steigerung des Inhaltes ist keine Trennung der Glieder denkbar, so daß der Sinn dieser wäre: Sowohl der Entlassende als der sich Wiedervermählende (nämlich ohne Entlassung) begeht einen Ehebruch, oder er begeht sowohl durch die Entlassung, als durch die Wiedervermählung, oder entweder durch die Entlassung oder die Wiedervermählung einen Ehebruch. Sieht man aber auf die Verbindung beider Vordersätze, so ist der erste die Ursache vom zweiten, welche beide, dem letzten Satze: *καὶ ὃς ἀπολελυμένην γαμήσῃ*, *μοιχᾶται*, gleichgebildet, heißen müßten: *ὃς ἂν τῆς γυναικὸς κατὰ πᾶσαν αἰτίαν παρεκτὸς λόγου πορνείας ἀπολελυμένης ἄλλην γαμήσῃ*, *μοιχᾶται*, d. h. wer nach der Entlassung seiner ersten Frau eine zweite ehelicht, bricht die Ehe. Hier hat die Apposition nur einen Sinn bei *ἀπολύειν*; denn das ehebefleckende Betragen war die Beweggursache der Entlassung, und die Entlassung bezweckte erst die Wiedervermählung, so daß die *πορνεία* hier durchaus nicht stehen kann.

Das christliche Ehegesetz kann nicht anders ausgedrückt werden, als dadurch, daß ἀπολῦσαι und γαμῆσαι verbunden auf μοιχᾶται bezogen werden. Hier aber kommt uns eine Einwendung entgegen, nämlich die, daß die Juden eine doppelte Frage stellen, erstens hinsichtlich der Entlassung aus jeglichem Grunde, und zweitens ob man nach der Entlassung der ersten Gattin eine zweite nehmen dürfe *). Jedoch übersieht man dabei, daß mit keinem Worte eine doppelte Anfrage angedeutet ist. Die Pharisäer fragten nur, ob es erlaubt sei, die Frau um jeder Ursache willen zu entlassen. Christus konnte also auch keine doppelte Frage beantworten, schon aus dem Grunde, weil die Antwort Christi nur ein vollendetes Ganzes enthält, und weil Niemand zwei Fragen zusammen beantworten kann, wenn nicht eine Abfolgerung und Abhängigkeit derselben Statt hat. Die zweite Frage, ob nach der Entlassung die Ehe gelöst sei, konnte ihnen gar nicht in den Sinn kommen, weil eine solche Frage selbst die Kenntniß und Annahme der absoluten Unauflösbarkeit der Ehe voraussetzt. Ihre Frage drehte sich nur und konnte sich nur drehen um das Erlaubtsein der Entlassung, die sie sich in allen Fällen als absolute Trennung der Ehe dachten. Zweitens ist es unrichtig, diese Frage den Pharisäern in den Mund zu legen, da nach Marcus 10, 10. die Jünger zu Hause den Herrn fragten und der Herr ihnen, nicht den Pharisäern, dieses Ehegesetz vortrug.

Da der zweite Vordersatz aus einer Anfrage entspringt,

*) Cornel. a Lapide in Matth. 19, 9. Pharisaei duas quaestiones tacite proposuerant Christo. Prima erat, an quacumque ex causa liceret uxorem dimittere? Secunda, an dimissa uxore per libellum repudii solutum esset matrimonium et posset aliud iniri? Ideo enim dimittebant suam, ut ducerent aliam. — Sustulit enim cum libello repudii etiam polygamiam sive pluralitatem uxorum olim licitam. Itaque hic repetendum est τὸ quicunque hoc modo: quicunque dimiserit uxorem nisi ob fornicationem, et quicunque aliam duxerit, moechatur.

so könnte man die Behauptung aufstellen, daß er unnütz sei. In Bezug auf die Frage der Pharisäer ist er allerdings unnütz; denn der Herr gab ihnen eine vollständige Antwort, da er sprach (Matth. 19, 8.): Wegen euerer Hartherzigkeit gestattete euch Moses, euere Frauen zu entlassen; am Anfange aber war es nicht so. Dieser zweite Vordersatz ist aber nothwendig, um das christliche Ehegesetz auszudrücken; denn die negative Seite besteht aus zwei Factoren, aus dem Entlassen und aus der Wiedervermählung. Daher ergänzt der zweite Vordersatz den ersten. Cornelius a Lapide, welcher hierin ein Verbot der Polygamie sieht, widerspricht sich selbst, weil nach der Entlassung der früheren Frau nicht nothwendig eine Polygamie eintritt, wenn eine andere genommen wird, oder man müßte annehmen, daß er die erste nicht entlasse und eine andere dazu nehme, was aber zunächst nicht Gegenstand der Frage war. Die Polygamie ist nur dann vorhanden, wenn die erste Ehe noch fortbesteht; aber gerade um dieses Fortbestehen handelt es sich. Zudem wäre diese Polygamie eine successive und uneigentliche. Dieses Verbot ergibt sich erst aus der absoluten Indissolubilität der Ehe, so daß hier die Wirkung vor der Ursache angeführt wäre.

Wir haben noch die Einheit der Apposition mit dem Satze: *καὶ ὃς ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται*, darzuthun. Zuerst fragt es sich, welchen Sinn dieser Satz habe. Er sagt nicht aus, daß die Entlassene, welche sich verehelicht, sondern der eine Entlassene Ehelichende einen Ehebruch begehe, obschon das Erstere nahe gelegen wäre, zumal nach der Erklärung, wonach *μοιχᾶσθαι αὐτὴν ποιεῖ*, die Veranlassung zum Ehebruche ausdrücken soll. Unserer Anschauungsweise liegt dieses allerdings nahe; aber nach den Sitten der damaligen Zeit hatte der Mann ein größeres Recht, als die Frau. In der Vorzeit war das Frauengeschlecht ganz unter die väterliche Gewalt gestellt, so daß der Vater seine Tochter verehelichte. Selbst der h. Paulus sagt nach (I. Cor. 7, 38.): „Wer seine Jungfrau verheirathet, thut

wohl; wer sie aber nicht verheirathet, thut besser;" gleich als ginge die Ehe von dem Vater aus. Auf dieselbe Weise ziemte es sich für ein Weib nicht, selbst zu freien, obwohl hinsichtlich des Bandes beide Gatten gleichgestellt waren.

Daraus ersehen wir, daß der Satz ohne Aenderung des Sinnes auch heißen könnte: Und die entlassene Frau, welche sich wieder verheirathet, begeht einen Ehebruch. Jedoch sind wir noch im Zweifel, welchen Zweck der ganze Satz überhaupt habe. Allerdings folgt aus der Gegenseitigkeit der Ehe, daß, wenn der sich wiedervermählende Mann einen Ehebruch begeht, auch die entlassene Frau durch die Wiedervermählung einen Ehebruch begehe. Gerade darum, weil man nach den Ansichten der vorchristlichen Zeit dem Manne ein größeres Recht zugestand als der Frau, war ein Satz nothwendig, welcher wenigstens hinsichtlich des Ehebandes das gleiche Recht der Frau zusprach, wenn auch jene Sitte, daß sie nicht selbst freite, noch fortbestand.

Ist nun dieses die Absicht und der Sinn dieses Satzes, so bestimmt es sich sehr leicht, ob die Apposition auch hier Anwendung finde. Es bestehen darüber zwei abweichende Ansichten. Nach der ersteren wäre es Willkühr, die Apposition hierher zu beziehen. Die zweite, gerade entgegengesetzte Ansicht, welche Maldonat *) nach dem h. Hieronymus vertheidigt, besteht darin, daß Christus von der wegen Ehebruches entlassenen Frau redete, da er, wenn er gesagt hätte: Wenn die Entlassene sich ehelicht, so bricht sie die Ehe,

*) In Matth. 19, 9. Illud etiam, quod Hieronymus observavit, hanc sententiam magnopere confirmat, quod Christus non dixerit: si dimissa nupserit, moechatur, sed qui dimissam duxerit, moechatur. Cuius rei non alia potuit esse causa, quam quod Christus de uxore etiam propter fornicationem dimissa loqueretur, de qua, quia iam adultera erat, noluit dicere: moechatur, quia nihil novi dixisset, sed dixit, fore, ut quicunque eam duceret, moecharetur, ut significaret, nec dimissae licere alteri viro nubere, neque alteri viro, uxorem eam ducere.

nichts Neues gesagt hätte, da sie ohnehin eine Ehebrecherin ist. Maldonat will also hier allein die Apposition gesetzt und alle anderen Gründe ausgeschlossen wissen, so daß der Sinn dieser ist: Die Ehebrecherin, welche entlassen wurde, darf sich nicht mehr ehelichen. Dagegen ist aber zu bemerken, daß der Zweck dieses Satzes ganz irrig angegeben ist. Wäre diese Erklärung die richtige, so handelte es sich nur darum, dem üblen Ausdrucke: die Ehebrecherin bricht die Ehe, zu entgehen; der Sache nach wäre nichts Neues gesagt. Sodann handelt es sich gerade darum, ob die entlassene Ehebrecherin noch Ehebrecherin ist, wenn sie sich verehelicht, oder ob die frühere Ehe noch fortbesteht. Jenes Moment, daß sie wegen des Ehebruches entlassen wurde, ist das subjektive; aber das Recht der Wiedervermählung ist auf keine Weise von dem subjektiven Momente abhängig. Daher wurden hier das subjektive und objektive Moment identifizirt.

Die Apposition läßt sich hier nicht hinweg denken, jedoch darf man nicht übersehen, daß dieser Satz die Entlassungsgründe in sich schließt, und daß diese in demselben Zusammenhange, wie im ersten Vordersatze, begriffen werden sollen. Dieser Vordersatz enthält aber keine reale, sondern eine ideale Entgegensetzung der Gründe; denn der Sinn ist nicht der, daß man aus anderen Gründen als dem des Ehebruches die Frau entlassen dürfe, sondern nur dieser: Wer aus irgend einem Grunde nebst dem Grunde des Ehebruches oder der Hurerei seine Frau entläßt, handelt gegen sie ehebrecherisch. Da man die Gründe der Entlassung nicht ausschließen kann, so ist es Willkühr, entweder nur die πορνεία auszuschließen oder einzuschließen, oder nur die andern Gründe einzuschließen. Die Wahrheit des Satzes bleibt unangetastet; denn der Satz: Und wer eine aus irgend einem Grunde bis auf den der Hurerei Entlassene ehelicht bricht die Ehe, ist vollkommen wahr.

Wir haben uns dem Punkte genähert, wo alle Stellen,

welche von der christlichen Ehe sprechen, in ihrer Uebereinstimmung hinsichtlich der Apposition betrachtet werden müssen. Am vollständigsten ist das christliche Ehegesetz Matth. 19, 9. ausgesprochen, soferne man auf die Apposition sieht, welche in allen anderen Stellen fehlt. Dieser Umstand veranlaßte ein doppeltes Verfahren, indem man entweder Matth. 5, 32. und 19, 9. zu Grunde legte, und alle anderen Stellen nach diesen bestimmte, oder indem man diese Stellen, welche keine Apposition enthalten, zum Maßstabe für die übrigen Stellen nahm.

Die Vertheidiger der relativen Ehetrennung gingen nämlich von der Ansicht aus, daß, wenn die Stellen bei Matthäus dunkel seien, sie nach den Stellen, welche keine Apposition enthalten, erklärt werden sollen *). Die Anhänger der absoluten Ehetrennung behaupteten das Gegentheil.

*) Mald. in Matth. 19, 9. Fingamus, Matthaeum evangelium non scripsisse, profecto ex verbis Marci et Lucae alium sensum elicere non possumus, quam nunquam licere marito, quocumque de causa uxorem dimisisset, alteram ducere, nunquam licere uxori, quacunque de causa dimissa esset, alteri licere; nec ullus dubitationi locus esset. Nunc Matthaeus scripsit, sed scripsit obscure, ita ut de eius sensu atque interpretatione inter nos et haereticos disceptetur; quis non intelligit, hominis esse prudentis, Matthaei obscurum locum ex Marci et Lucae perspicuis verbis interpretari? Scripsit post Matthaeum, ut creditur, Marcus et Lucas; credibile profecto est, eos, quod obscure Matthaeus dixerat, perspicere et sine ulla ambiguitati dicere voluisse; dixerunt autem, nunquam viro, dimissa uxore, alteram ducere licere. Hoc igitur tenendum, quod sine ambiguitate et quasi interpretationis loco dictum est; Matthaei autem testimonium ex aliorum Evangelistarum explicatione intelligendum. Contra facere, quemadmodum haeretici faciunt, aut nullius aut perversi et discreti iudicii est. Scripsit etiam post Matthaeum D. Paulus epistolam ad Romanos et ad Corinthios. In utraque hanc quaestionem tractat; nunquam adhibet exceptionem.

„Nur die Stellen bei Matth. V. und XIX.“, wie Zenger sagt*), „welche doch vor und seit den Zeiten des h. Augustin den Religions-Lehrern die dunkelsten zu sein geschienen haben, sind den Vertheidigern der Unauflösbarkeit der Ehe die klarsten, die zum Beweise am meisten geeigneten, weil sie nebst der Regel auch die Ausnahme ausdrücken. Aber eben diese letztern Stellen sind ihnen doch wieder nur in so ferne klar, als sie durch die darin enthaltene Ausnahme eine Lücke zur gänzlichen Scheidung offen zu lassen scheinen; sie finden aber in der Ausnahme selbst sogleich wieder eine bedeutende Dunkelheit, weil sie nur eine einzige Ursache zur gänzlichen Scheidung zuzulassen scheint. Denn eine einzige Ursache zur Scheidung, nämlich gerade der Ehebruch, war diesen Gelehrten, welche nicht den christlichen Ehebrechern allein, sondern auch andern bedrängten christlichen Eheleuten das Wort reden wollten, zu wenig. Man mußte sich daher Mühe geben, in den Worten Jesu selbst mehre Ursachen zur gänzlichen Scheidung aufzufinden. Man behauptete daher, Christus habe in den Stellen bei Matthäus nicht den Ehebruch allein als eine Scheidungsursache angeben wollen, sondern ihn nur als ein exempli gratia, als ein großes Beispiel angeführt, und er habe dadurch zu verstehen geben wollen, daß zwar der Ehebruch die erste und wichtigste Ursache zur gänzlichen Ehescheidung sei, indem selber dem Wesen der Ehe am meisten entgegen ist; daß aber die Scheidung auch noch aus andern wichtigen Ursachen geschehen könne.“

Beiderlei Erklärungen gründen sich auf ein vorgängiges Prinzip, nämlich auf die Annahme der absoluten und relativen Ehetrennung, und zweitens auf ein wissenschaftliches, daß nämlich die dunkeln Stellen von den klaren Licht empfangen sollen, und daß bei Matthäus das Ehegesetz vollständig, an den übrigen Stellen aber unvollständig dargestellt sei. Hier handelt es sich einstweilen um die Feststel-

*) In der angeführten Schrift, S. 26.

lung der wissenschaftlichen Prinzipien, und so begegnet uns zuerst der erste Satz, daß die dunkeln Stellen nach den klaren erörtert und durch sie erhellet werden müssen. Dieses Prinzip ist ein unbestrittenes, ein von Allen anerkanntes, und bei der Interpretation zu Grunde gelegtes. Nun kommt es aber darauf an, ob man bei Matth. 5, 32. und 19, 9. eine Dunkelheit anerkennt. Geschieht dieses, so ist der Gegner schon widerlegt; nimmt er aber hier keine Dunkelheiten an, so kann man nicht mehr auf diesen Grundsatz fußen, sondern man muß andere Prinzipien zu Rathe ziehen.

Wenn man sich auf Matth. 5, 32. und 19, 9. beruft, und von diesen Stellen aus die übrigen dahin erklärt, daß die einen vollständig, die andern unvollständig das christliche Ehegesetz enthalten, so ist man zur Annahme gezwungen, daß in den einen Stellen ein wesentlicher Theil von dem christlichen Ehegesetze fehle. Denn da die christliche Ehe absolut unauflösbar, so hätte man den Fall, in welchem eine Trennung zulässig ist, nicht übergehen dürfen, wenn er wirklich so zu fassen ist; aber dadurch würde selbst das christliche Ehegesetz erschüttert, und Christus hätte kein vollkommenes Gesetz gegeben. Jede Ausnahme vernichtet das christliche Ehegesetz und raubt der Ehe ihren vollständigen Charakter.

Wenn man aber trotz dem, daß man sich keine Exception bei einer christlichen Ehe denken kann, darauf besteht, daß Marcus und Lucas und Paulus das Ehegesetz nicht vollkommen angeben, so fällt alle Schuld auf die heiligen, vom Geiste Gottes geleiteten Verfasser; denn sie haben geirrt, und das wesenhaft Christliche durch Hinweglassung verstümmelt. Man ist gezwungen, die übrigen Stellen, in denen die Exception nicht vorkommt, geradezu zu verwerfen und die heil. Verfasser für Betrüger zu erklären; oder man hat anzunehmen, daß sie nur Unwesentliches übergangen haben. Eben so verkehrt ist die Ansicht von Gratz, Christus habe die Exceptionsformel gar nicht gesprochen, Matthäus aber hinzugesetzt, um die Judenchristen zu beunruhigen, indem sie

ihre Frauen, welche schon vor der Ehe sich fleischlich vergangen hätten, wie ehedem im Judenthume, so auch im Christenthume zu entlassen das Recht hätten. Diese durch nichts begründete Ansicht macht einen heiligen Verfasser zu einem Interpolator, wie die vorhin angeführte die übrigen zu Verstümmlern an der Lehre Christi, Ansichten, welche weder wissenschaftlich sind, noch dem christlichen Geiste entsprechen.

Um diesen Widersprüchen zu entgehen, hat man nur die Annahme übrig, daß alle diese Stellen das ganze Ehegesetz enthalten, und daß die Apposition, weil sie kein wesentliches Element des christlichen Ehegesetzes enthält, hinweggelassen werden konnte. Solche unwesentliche Zusätze konnten aber die heil. Autoren hinweglassen, weil sie nur den Judenchristen ohne nähere Erklärung verständlich waren. Es ist immerhin anzunehmen, daß Christus diese Apposition gesprochen, weil kein Apostel sich einfallen lassen konnte, eine unwahre Thatsache zu berichten; daß aber die übrigen Apostel sie hinweglassen konnten, ohne dem Ganzen Eintrag zu thun, und hinwegließen, weil sie es für ihren Zweck als angemessen erkannten. Von unserem Gesichtspunkte aus, wonach die Apposition als eine unwesentliche Zuthat erscheint, kann sie auch bei allen übrigen Stellen hinzugedacht und hinzugesetzt werden, ohne daß sich der Sinn im mindesten änderte. Die Anhänger der relativen Ehetrennung können und müssen sich diese Consequenz gefallen lassen; aber damit verzichten sie zugleich auf den formalen Grundsatz, daß alle dunkeln Stellen durch deutliche erklärt werden sollen.

Indessen finden sich hier getheilte Ansichten. Zu I. Cor. 7, 11. nimmt Estius die Apposition im Sinne der relativen Ehetrennungen; Zenger *) sondert die Stellen bei Matth. 5, 32. und 19, 9. von den übrigen ab und sagt: „Die beiden Stellen bei Matthäus müssen nicht nothwendig wegen dem Ausdrucke: nisi ob fornicationem, und excepta forni-

*) J. a. W. S. 74.

cationis causa, als Vorschriften für Christen angesehen werden. Sie können, was sie auch sind, als Antwort auf die Frage, als eine Zurechtweisung der gar zu lockeren hillelischen Auslegung des hervath dabbar, als eine Auslegung des eigentlichen Sinnes der blos mosaischen, nicht göttlichen Ehescheidungs-Lizenz, und was sie über diese Zurechtweisung und Auslegung enthalten, kann als eine allmählige Vorbereitung zur Wiederherstellung des ursprünglichen Ehegesetzes, welches der Schöpfer vom Anbeginn gegeben hatte, angesehen werden. Auf diese Weise wird man immer in diesen beiden Stellen einen Sinn finden, welcher mit den bei Markus und Lukas allgemein ausgesprochenen Stellen harmonirt. Denn nach dieser Voraussetzung hat Jesus den damals lebenden Juden nicht alle Scheidung verbieten, sondern sie nur auf die einzige Ursache der Unzucht nach der strengeren Auslegung des hervath dabbar einschränken wollen. Es wurde aber dabei den entlassenen Weibern das Heirathen schon allgemein verboten, und dadurch der mosaische Ausdruck: Sie ist abscheulich geworden vor dem Herrn, erklärt. Nun war also nur noch übrig, auch den entlassenden Männern das Heirathen zu verbieten. Dies geschah in dem Vortrage an die Jünger zu Hause, und in der Stelle bei Lukas."

Um die von der Ehe handelnden Stellen nun in ihrer Zusammengehörigkeit darzulegen, so müssen die Stellen bei Matth. 5, 32. und 19, 9. von den übrigen abgesondert werden. Die zwei Stellen bei Matthäus sprechen offenbar von einer zweimaligen Verkündigung des christlichen Ehegesetzes. Beide können nicht als Eine Handlung betrachtet werden, da die veranlassenden Umstände andere sind. Denn angenommen, Matthäus habe die zu verschiedenen Zeiten gehaltenen Reden des Herrn zusammengedrängt und in einem realen, nicht historischen Zusammenhange verbunden, so erscheint gerade darum die nochmalige Erwähnung der Ehe in Kap. 19. auf keine Weise zulässig. Die übrigen Stellen bei Markus 10, 2—12. und Lukas 16, 18. müssen entweder mit denen bei Matth. 5. und 19. zusammenfallen, oder eine

Fälle sein. Was Markus betrifft, so stimmt die Veranlassung und der ganze Verlauf augenfällig mit Matth. 19, 2—10. überein, und es ist sonach keine dritte Verkündung des Ehegesetzes enthalten. Bei Luk. 16, 18. weisen die Umstände nicht so genau den Zusammenhang mit Matthäus nach, und es scheint ein dritter Fall nicht unmöglich zu sein. Aber die vorhergehenden Worte V. 17.: „Es ist leichter, daß Himmel und Erde vergehen, als daß vom Gesetze Ein Strichlein hinwegfällt,“ weisen auf Matth. 5, 18., und die Worte V. 16. auf Matth. 11, 12. 13. zurück. Daraus ergibt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit, daß die Stelle bei Luk. 16, 18. mit Matth. 5, 32. identisch sei. Denn auch hier dienen die speziellen Fälle nur zur Erläuterung des Hauptgedankens, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen. Daraus ergibt sich, daß Christus nur zweimal sein Ehegesetz vortrug.

Wir wollen daher von den andern Stellen zunächst absehen, und Matth. 19, 9. und Mark. 10, 12. in Betracht ziehen. Hier ergibt sich eine Differenz in den beiden Berichten, indem nach Markus der Herr erst zu Hause seinen Jüngern das Ehegesetz verkündete, während er nach Matthäus sein Ehegesetz ohne nähere Ortsangabe unmittelbar nach der Antwort auf die Frage der Pharisäer anschließt, und die Jünger über die Strenge des christlichen Ehegesetzes verwundert sprachen: „Wenn die Sache des Mannes mit dem Weibe sich so verhält, so ist es nicht gut, zu heirathen.“ Da es Grundsatz sein muß, die Evangelisten in Uebereinstimmung aufzufassen, weil sie sich nicht widersprechen können, so steht so viel fest, daß Christus seinen Jüngern zu Hause seine Lehre über die christliche Ehe vortrug; es ist aber ungewiß, ob er auch vorher schon außer dem Hause nach Markus und Matthäus seine Lehre vortrug.

Auf einen zweimaligen Vortrag seiner Lehre scheint hinzudeuten Mark. 10, 10: *καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ πάλιν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ περὶ τοῦ αὐτοῦ ἐπηρώτησαν αὐτόν.* Aber *πάλιν* = iterum, bezieht sich zunächst auf die Anfrage, daß

eine nochmalige Frage gestellt wurde, nicht aber, daß die Jünger eine zweite Frage stellten; περὶ τοῦ αὐτοῦ bezieht sich auf die Frage: Ist es erlaubt, seine Frau zu entlassen? Dazu aber fragten sie ihn noch, wie aus der Antwort hervorgeht, insbesondere, ob es einem Christen erlaubt sei, seine Frau nach der Weise der Juden zu entlassen. Der Sinn ist also der: Die erste Frage legten ihm die Pharisäer, die zweite die Jünger vor, beide aber hinsichtlich der Entlassung der Frau, jene bezüglich der Juden, diese bezüglich der Christen. Es kann aber offenbar der Sinn nicht der sein, daß die Jünger ihn zweimal fragten; denn da Markus πάλιν gebraucht und früher nur von der Frage der Pharisäer spricht, so gibt er zu verstehen, daß hier πάλιν die Bedeutung von sodann, noch, wie Joh. 4, 54. hat. Diese Stelle bei Markus entscheidet also, daß Christus nur einmal und zwar auf die Anfrage und in der Gegenwart der Jünger seine Lehre vortrug. Daher sind Matth. 19, 9. und Mark. 10, 11. 12. identisch. Daran schließt sich die Verwunderung der Jünger Matth. 19, 10.

Diesen Ansichten widersprechend, sagt Zenger (S. 60 seiner ang. Sch.): „Was Jesus seinen Jüngern allein über die Ehescheidung vorgetragen hatte, war sein Gesetz. Was er in Gegenwart und als Antwort auf die Frage der Pharisäer gesprochen hatte, war Erklärung des hervath dabbar; war Zurechtweisung der schon so sehr verbreiteten all zu losen Auslegung des hervath dabbar; war über das ein Wink, daß er die Ehe durchaus wieder auf ihre ursprüngliche Unauflösbarkeit, welche sie nur eine Zeit lang wegen der Hartherzigkeit des jüdischen Volkes verloren hatte, zurückführen wolle. — Wir sind die fragenden Jünger, und finden unsere Antwort zu Hause, in dem allgemeinen Ausspruche Jesu bei Markus, wo zwar nicht das Scheiden, wohl aber das Heirathen der Geschiedenen ohne Ausnahme und Einschränkung verboten wird.“ Um die Apposition nicht in das christliche Ehegesetz hineindenken zu dürfen, wird zu diesem Mittel gegriffen. Aber man fällt in einen neuen

Widerspruch; denn hätte Christus Matth. 19, 9. und 5, 32. das jüdische Ehegesetz nur im strengsten Sinne erklärt, so hätte er nicht die Wiedervermählung verbieten können; denn gerade in dieser absoluten Indissolubilität besteht das Charakteristische der christlichen Ehe. Entweder hätte Christus also späterhin nichts Neues ausgesprochen, oder es ist anzunehmen, daß hier Christus sein Gesetz vortrug. Trug er aber sein Gesetz vor, so trug er es, wie Markus berichtet, nicht vor den Pharisäern, sondern vor den Jüngern vor.

Auch Werner faßt den Zusammenhang von Matth. 19, 9. und Mark. 10, 10. irrig auf, um darzuthun, daß hier die Exception nicht stehen könne, indem er sagt*): „Daß die Exception μὴ ἐπὶ πορνείᾳ nicht hier (Mark. 10.) aufgenommen ist, darf uns nicht befremden, weil eben die Anfrage nicht in Betreff der Exception, sondern rücksichtlich des in dieser Zeitepoche unter dem jüdischen Volke ebenfalls schon vorgekommenen Falles geschah, — daß nämlich Salome und Herodias sich eigenmächtig trennten —, so daß die Stelle Marci nicht mehr und nicht weniger besagen will, als: Gleichwie es den Männern nicht erlaubt ist, ihre Ehefrauen zu entlassen, und andere zu heirathen, so auch gleichmäßig den Frauen nicht.“ Mark. 10, 11. 12. und Matth. 19, 9. sind nach der Veranlassung und Entwickelung ganz identisch. Eben so unrichtig ist es, daß nur das wechselseitige Verbot der Entlassung und Wiedervermählung hier berücksichtigt ist; denn auch bei Matth. 19. ist das christliche Ehegesetz in derselben Weise und nach demselben Umfange ausgesprochen. Nur darin findet eine unwesentliche Abweichung Statt, daß bei Mark. 10, 12. von dem Weibe dasselbe, wie von dem Manne gesagt wird. Wie kann aber Mark. 10, 10—1. von der mosaischen, Matth. 19, 9. von der christlichen Ehe sprechen, wenn beide dem Inhalte nach identisch sind? Ueberdies ist es eine durch nichts begründete Behauptung, daß die Apostel hinsichtlich der eigenmächtigen Entlassung der Frauen

---

*) Zeitschrift von Seitz, S. 144.

fragten, eine Behauptung, welche ganz dem, was Markus 10, 10. (de eodem) sagt, widerspricht. Alle diese Gründe reichen nicht hin, um zu beweisen, daß bei Mark. 10, 11. 12. die Appositian nicht stehen könne.

Wir gehen zu Luk. 16, 18. über. Von dieser Stelle wurde bewiesen, daß sie mit Matth. 5, 32. höchst wahrscheinlich zusammenfalle, und daß der Zusammenhang der gewöhnlich angegebene sei. „Jesus stellte die Ehe," sagt Zenger (S. 71.), „als ein Beispiel auf, daß von dem Gesetze kein Pünktchen unerfüllt bleiben soll. Er wollte dadurch sagen, daß durch die Ehe Mann und Weib wieder so innig, so enge und so unzertrennlich mit einander verbunden werden sollen, wie sie es vom Anbeginne bei der ersten Gründung der Ehe durch den Schöpfer waren. So wird das alte Ehegesetz, von welchem die Scheidungs-Lizenz des Moses nur eine temporäre Abweichung war, im Reiche Jesu bis auf's Pünktchen erfüllet, und kann zum Beispiele dienen, wie genau Jesus in seinem Reiche auch die übrigen, eben so alten und auch jüngeren Sittengesetze erfüllet wissen wollte. Das Einschiebsel „nisi ob fornicationem" hat also in der Stelle bei Lukas gar keinen Platz, weil alsdann nicht das alte, ursprüngliche Ehegesetz, sondern die neuere Scheidungsbewilligung des Moses, ausgedrückt würde. Nur allein wenn die Worte beim heil. Lukas allgemein, und ohne Ausnahme genommen werden, drücken sie das aus, was das Ehegesetz vom Anbeginne enthält, nämlich eine solche Vereinigung des Mannes mit dem Weibe, daß neben ihr keine gleichzeitige Vereinigung mit einem anderen Manne oder Weibe bestehen kann."

Der Zusammenhang, welcher richtig angegeben ist, schließt allerdings jede absolute Exception aus. Die relative Exception ist aber aus dem Zusammenhange eben so wenig, als Matth. 5, 32. und 19, 9. zu rechtfertigen. Anders aber verhält es sich, wenn die volle Apposition: aus jedem Grunde bis auf den der Hurerei, in ihrer inclusiven Fassung hinzugesetzt wird; denn hier kann sie ohne die ge-

ringste Alteration des Sinnes stehen. Sie konnte aber fehlen, weil sie kein wesentliches Merkmal der christlichen Ehe enthält.

Während Zenger in dieser Stelle keine Exception zuläßt, um das christliche Ehegesetz als ausnahmslos zu bezeichnen, liegt es im Interesse Werner's, hier die Exception auszuschließen, um das gerade Gegentheil darzuthun, daß nämlich die Exception nicht stehe, weil das christliche Ehegesetz nicht vollkommen, sondern nur im Allgemeinen vorgetragen wurde. Er sagt*): „Daß bei der gewöhnlichen Auffassung Christus nicht mehr und nicht weniger lehrt, als: während im alten Gottesreiche die Auflösung von Ehen zwischen Juden und Juden wegen verschiedener Gründe in Anbetracht der Herzenshärtigkeit noch gestattet war, wird diese Unvollkommenheit im neuen Gottesreiche hinwegfallen." Allein, wenn dieses der Fall ist, so trug Christus sein Ehegesetz vollständig vor. Man sieht also nicht ein, was es heißen solle, daß Christus nicht mehr und nicht weniger als diese absolute Unauflösbarkeit lehrt, da er damit Alles aussprach. Aber auch die zweite Erklärung ist widersprechend. Sie heißt: „Wollte man aber der Erklärung Kistemacker's nicht beitreten, so bliebe wohl nichts anders übrig, als V. 18. mit V. 17. in Verbindung zu bringen. Christus würde dann durch V. 18. zeigen wollen, daß ungeachtet das Gesetz nur für eine bestimmte Zeit (ἕως Ἰωάννου) unbedingte Geltung habe, doch derjenige, welcher sich auch nur über den kleinsten Punkt desselben hinaussetzen würde, ohne dazu durch die Aufnahme in das neue Gottesreich ermächtigt zu sein, des Treubruches an dem, mit Gott geschlossenen, für ihn aber noch nicht aufgehobenen Bunde sich schuldig machen würde, gleichwie der Ehemann, der auf sein bloßes Gutdünken hin seine Frau wegschickt und eine andere heirathet, ein Ehebrecher ist. Daß bei einer solchen Beziehung des V. 18. auf VI. jener durch-

*) Apolog. Schreiben, S. 43.

aus nicht als Beweis für die unbedingte Unauflöslichkeit des Ehebandes verwendet werden könne, ist eben so klar, als daß V. 18. eben durch den Context nothwendig die angegebene Restriktion erhalte. In unserem Falle trägt dann Christus keinen speziellen Lehrsatz über ein spezielles Verhältniß vor, der ganze Satz steht dann in einem dienstbaren Verhältnisse zu V. 17. Secundarium autem sequitur naturam primarii.“ Aehnlich lautet die frühere Interpretation*): „Bis Johannes reichen das Gesetz und die Propheten. Von diesem an wird das Evangelium verkündet und das neue Gottesreich gestiftet werden. Aber (δὲ) vom Gesetze (Moses) wird dessen ungeachtet nicht der geringste Theil verloren gehen, weil das Alte Testament auch in dem neugestifteten Gottesreiche als göttlichen Ursprungs anerkannt, geachtet, und sorgfältig und unverletzt aufbehalten werden wird. Nach dieser Erklärung steht der V. 18. keineswegs in irgend einem innern Zusammenhange mit den beiden vorhergehenden.“ Die neue Erklärung schließt ihn aber mit „gleichwie“ an V. 17. und 16. an.

Dem Sinne dieser Stelle ganz entgegen ist die Erklärung: Das Alte Testament wird im Neuen Testament sorgfältig und unverletzt aufbehalten. Denn dieses wäre nur der Fall, wenn das Alte Testament ganz stehen geblieben und nur vervollkommnet worden wäre. Zudem ist hier gar nicht vom Alten Testament, sondern von dem Gesetze die Rede; nicht das Alte Testament wurde vollendet, sondern das Gesetz, welches im Alten Bunde unvollkommen erfüllt wurde, wird im Neuen Bunde erweitert und kraft der Gnade erfüllt. Jener Satz ist an sich irrig und in dieser Stelle gar nicht enthalten; dieser aber sowohl in der vorliegenden Stelle enthalten, als auch an sich wahr. Wenn diese, die alte Erklärung Altes und Neues Testament confundirt, so hält die neue beide dualistisch auseinander; denn „der, welcher sich auch nur über den kleinsten Punkt desselben hinwegsetzen

*) Zeitschrift von Seitz, S. 160.

würde, ohne dazu durch die Aufnahme in das neue Gottesreich ermächtigt zu sein, machte sich an dem Alten Testament eines Treubruches schuldig." Die Aufnahme in das neue Gottesreich berechtigt nicht, sich über das Gesetz hinwegzusetzen, aber weil es hier ganz und vollkommen erfüllt werden muß. Nur das Accessorium zu dem Gesetze, wie das Ceremonialgesetz, fällt hinweg; aber an dessen Stelle tritt gleichfalls etwas Vollkommenes und Vollendetes.

Zudem spricht Christus V. 16. ganz allein von dem neuen Bunde, erläutert diesen Fortschritt V. 17., welcher ganz Matth. 5, 18. entspricht, im Allgemeinen und V. 18. durch einen speziellen Fall, nämlich durch die Ehe. Daher besteht zwischen V. 16. und 17. mit V. 18. kein Verhältniß der Aehnlichkeit (gleichwie), oder des Gleichnisses, sondern der Spezialisirung, in dem Sinne: Die Ehe wird also, um ein Beispiel anzuführen, im Neuen Bunde trotz der Herzenshärte vollkommen unauflösbar sein, und dadurch über das Alte Testament, welches eine vollkommene Ehetrennung in Folge der Sünde gestattete, erhaben sein. Aber auch selbst dann, wenn man V. 18. nur gleichnißweise faßt, liegt das christliche Ehegesetz darin; denn der sich Wiedervermählende bei Lebzeiten seiner ersten entlassenen Frau ist nur nach dem christlichen, nicht aber nach dem mosaischen Gesetze ein Ehebrecher. Da durchaus nur von dem neuen Bunde die Rede ist, so stimmt auch V. 18. mit V. 16. und 17. vollkommen überein, und eine Exception kann man sich nur denken, wenn man den Alten und Neuen Bund identifizirt; oder man muß jeglichen Zusammenhang läugnen und den Evangelisten zu einem geschmacklosen Compilator machen *).

Es übrigen noch die Stellen bei Paul. Röm. 7, 2—4. und I. Cor. 7, 10—12. Zu der ersten Stelle bemerkt Wer-

*) Nur eine gedankenlose Exegese kann sagen, was de Wette behauptet, (Exeg. H. zu d. Stelle): V. 16—18. stehen abgerissen, jeder gemachte Versuch, den Zusammenhang nachzuweisen, ist verunglückt.

ner *): „Die Stelle bei Paulus Röm. 7, 1 ff., auf welche sich auch Manche berufen, um zu beweisen, daß μὴ ἐπὶ τῇ πορνείᾳ bei Matthäus nicht einen Scheidungsgrund anzeigen könne, weil Paulus nur das Ableben des Mannes als den einzigen Fall bezeichne, in welchem man zu einer neuen Ehe schreiten dürfe, kann schon um deswillen kein gültiges Argument liefern, weil Paulus hier gar keine christliche Eheverordnung ausspricht; sondern blos der Umstand, daß bei den Juden die Frau von dem Ehejoche befreit ward, und zu einer neuen Ehe schreiten konnte im Falle des Ablebens ihres Mannes, dazu benützt, um den Judenchristen es deutlich zu machen, daß durch den Tod Christi der alte Bund aufgehoben sei, und ein neuer Bund geschlossen werden konnte."

Der Apostel spricht aber folgende Gedankenentwickelung aus **): „Alle Herrlichkeit des Gesetzes über den Menschen währt überhaupt nicht länger als bis zu dessen Lebensende; wie denn z. B. das Gesetz in Ansehung der Ehe die Gatten nur obligirt und unlösbar an eineinander knüpft, bis der Tod das Band zerreißt, worauf dem überlebenden Theile die Freiheit, und damit die Befugniß zu weiterer Wiederverehelichung zurückfällt. — Mit Recht haben darum die katholischen Dogmatiker von jeher diese Stelle, obwohl sie nicht ex instituto von der Ehe handelt, zum Beweis für die katholische Lehre von der Untrennbarkeit des Ehebandes gebraucht. Paulus kennt hier keine andere Möglichkeit, um vom einmal geschlungenen Bande ledig zu werden, als den Fall des Ablebens des einen Theiles. Wären noch andere Fälle der Lösung und Entledigung denkbar oder gegeben, so würde seine ganze hierauf gebaute Argumentation in Nichts zerfallen." Indem Paulus nicht an Juden, sondern an Juden- und Heidenchristen, welchen letzteren das mosaische Ge-

*) Zeitschrift von Seitz, S. 158.

**) Reithmayr in seinem Commentare zu dieser Stelle, S. 315 und 38 Anm.

setz gar nicht bekannt war, schreibt, so kann er das mosaische Gesetz gar nicht im Auge haben. Man kann nicht einwenden, daß die jüdische Frau gleichfalls bis zum Tode des Mannes an ihn ehelich geknüpft war, weil sie selbst den Scheidebrief nicht geben konnte. Denn sie konnte ihn durch die Richter erwirken *), und zweitens dauerte, die Richtigkeit dieses Gebundenseins angenommen, dieses Band selbst nur so lange, als der Gatte sie nicht entließ. Da mit der Entlassung die jüdische Ehe aufgehoben war, so kann hier nur von einer christlichen die Rede sein, weil diese nach dem Apostel bis zum Tode dauert.

Wäre nun der Ehebruch oder die πορνεία ein Grund zur Unauflösbarkeit der Ehe, so wäre das ganze Beweisverfahren des Apostels ein irriges. Die Exception μὴ ἐπὶ πορνείᾳ in relativer Fassung hebt aber diese Beweiskraft nicht auf, und eben so klar ist es, daß die inclusive Fassung der ganzen Apposition sie umstößt, obwohl sie nur mit ἀπολύειν verbunden denkbar ist. Entgegnet man aber, daß die unvollzogene Ehe durch das feierliche Gelübde gelöst werde, so widerspricht dieses dem Apostel nicht; denn wie (Röm. 7, 4.) der Jude, welcher die niedere Gesetzesform durch die Taufe aufhob, nicht mehr dem jüdischen Gesetze unterworfen ist, eben so ist der Gatte, welcher die nur mit dem Willen gesetzte Eheform durch eine höhere aufhob, nicht mehr an das Gesetz der niederen Ehe gebunden. Der Apostel wiederholt denselben Gedanken, indem er I. Cor 7, 39. sagt: „Die Frau ist gebunden an das Gesetz, so lange ihr Mann lebt; entschläft er aber, so ist sie frei; sie mag ehelichen, wen sie will, nur im Herrn."

Noch kommt I. Cor. 7, 10—12. in Betracht. Der Gegensatz, welcher zwischen dem Befehle des Herrn und dem des Apostels steht, spricht sich in dem wesentlichen oder absoluten und in dem unwesentlichen oder disziplinären Gesetze aus. Nun ist es aber gewiß, daß die ungleichen Ehen, wo-

---

*) Bell. de sponsal. et divort. P. 1. c. 86.

auch nicht als Beweis für die unbedingte Unauflöslichkeit des Ehebandes verwendet werden könne, ist eben so klar, als daß V. 18. eben durch den Context nothwendig die angegebene Restriktion erhalte. In unserem Falle trägt dann Christus keinen speziellen Lehrsatz über ein spezielles Verhältniß vor, der ganze Satz steht dann in einem dienstbaren Verhältnisse zu V. 17. Secundarium autem sequitur naturam primarii." Aehnlich lautet die frühere Interpretation*): „Bis Johannes reichen das Gesetz und die Propheten. Von diesem an wird das Evangelium verkündet und das neue Gottesreich gestiftet werden. Aber (δὲ) vom Gesetze (Moses) wird dessen ungeachtet nicht der geringste Theil verloren gehen, weil das Alte Testament auch in dem neugestifteten Gottesreiche als göttlichen Ursprungs anerkannt, geachtet, und sorgfältig und unverletzt aufbehalten werden wird. Nach dieser Erklärung steht der V. 18. keineswegs in irgend einem innern Zusammenhange mit den beiden vorhergehenden." Die neue Erklärung schließt ihn aber mit "gleichwie" an V. 17. und 16. an.

Dem Sinne dieser Stelle ganz entgegen ist die Erklärung: Das Alte Testament wird im Neuen Testament sorgfältig und unverletzt aufbehalten. Denn dieses wäre nur der Fall, wenn das Alte Testament ganz stehen geblieben und nur vervollkommnet worden wäre. Zudem ist hier gar nicht vom Alten Testament, sondern von dem Gesetze die Rede; nicht das Alte Testament wurde vollendet, sondern das Gesetz, welches im Alten Bunde unvollkommen erfüllt wurde, wird im Neuen Bunde erweitert und kraft der Gnade erfüllt. Jener Satz ist an sich irrig und in dieser Stelle gar nicht enthalten; dieser aber sowohl in der vorliegenden Stelle enthalten, als auch an sich wahr. Wenn diese, die alte Erklärung Altes und Neues Testament confundirt, so hält die neue beide dualistisch auseinander; denn „der, welcher sich auch nur über den kleinsten Punkt desselben hinwegsetzen

*) Zeitschrift von Seitz, S. 160.

keinen Fall hätte Matthäus einen nicht vom Herrn selbst gesprochenen und zwar so unverständlichen Zusatz gemacht.

Daß die Apposition sich nur bei Matthäus findet, bei den übrigen heil. Verfassern aber fehlt, ist zugleich ein Wink, daß der Grund hiervon in den Verhältnissen, unter denen sie schrieben, liegen muß. Diese Apposition ist nämlich nur dem verständlich, welcher mit dem mosaischen Gesetze hinsichtlich des Scheidebriefes vollkommen bekannt ist. Denn sie ist, wie schon erwiesen wurde, mit Rücksicht auf עֶרְוַת דָּבָר Deuter. 24, 1. ausgesprochen. Nur die Judenchristen verstanden dieses Gesetz, und bei solchen Gemeinden, die nicht zugleich mit Heidenchristen waren, konnte dieser Zusatz gebraucht werden, ohne das Gesetz näher anzuführen und in Bezug auf das christliche zu erklären. Eine solche Gemeinde war die zu Jerusalem, für welche Matthäus sein Evangelium schrieb. Gehen wir zu Markus über, so setzt er bei seinen Zuhörern nicht die geringste Kenntniß von dem jüdischen Gesetze und den jüdischen Sitten voraus. So mußte er ihnen selbst erklären, was es heiße, mit gemeinen Händen essen. Er konnte ihnen daher die genannte Apposition nicht in ihrer nackten Form vortragen, sondern er konnte nur zwei Wege einschlagen. Entweder führte er sie an, und erklärte zugleich das mosaische Gesetz auf eine bestimmte Weise; oder er ließ sie ganz hinweg, weil sie nicht zum christlichen Ehegesetze gehört und selbst nichts zu dessen Verständnisse beiträgt. Aus demselben Grunde erwähnte er schon V. 2. nichts von κατὰ πᾶσαν αἰτίαν; denn das Entlassen überhaupt ist mit dem Entlassen aus jedem Grunde identisch. Was aber von Markus gilt, das hat seine Geltung auch von Lukas und von Paulus; denn alle schrieben an Heidenchristen oder Judenchristen zugleich.

Selbst die Form, in welcher dieses Gesetz vorgetragen ist, entspricht vollkommen jener, worin das mosaische Gesetz vorgetragen ist. Diese lautet, vom Zusammenhange aus Deuter. 24, 1. herausgelöst (Matth. 5, 31.): Wer irgend seine Frau entläßt, der gebe ihr den Scheidebrief. So

sagt auch Christus: „Wer irgend seine Frau entläßt u. s. w. Bis auf den Zusatz: παρεκτὸς λόγου πορνείας, konnten alle heil. Autoren dieselbe Form wiedergeben. Dadurch sind sie wissenschaftlich gegen alle Vorwürfe gerechtfertigt.

Die Abweichungen, welche nur die Form betreffen, müssen noch näher betrachtet werden. Die Form schließt sich aber an die drei Momente des Entlassens, der gegenseitigen Verpflichtung der Gattung und der Wiedervermählung an. Diese drei Gesichtspunkte lassen sich hinsichtlich der ausführlichsten Stelle bei Matth. 19, 9. feststellen. An diesen müssen die übrigen Stellen gemessen werden. Lukas 16, 18. stimmt bis auf die Apposition überein; Röm. 7, 2. 3. und I. Cor. 7, 39. schließen die Wiedervermählung bei Lebzeiten des geschiedenen Gatten aus und stimmen daher mit dem dritten Momente überein. Mark. 10, 10—12. hebt die Gegenseitigkeit, Matth. 5, 32. die Entlassung auf besondere Weise hervor.

Indem wir mit dem ersten Momente beginnen, sehen wir, daß Matth. 5, 32. von 19, 9. darin abweicht, daß der zweite Vordersatz fehlt und der Nachsatz μοιχᾶσθαι αὐτὴν ποιεῖ lautet. Hierzu lesen wir bei Werner folgende Erklärungen *): „1. daß Christus hier höchst wahrscheinlich unter ἀπολύειν das Entlassen, verbunden mit dem vermeintlichen Rechte der Wiedervermählung, verstanden hat, weil der Sprechende sich nach der Vollstellungsweise seiner Zuhörer richten muß; die Juden aber verstanden unter ἀπολύειν nicht ein einfaches Entlassen, sondern verbanden damit den Begriff einer völligen Trennung der Ehe; 2. daß ἄλλην γαμήσῃ nicht folgt, zeigt an, daß hier Christus den Fall des einfachen Entlassens nicht berücksichtigt, wie XIX. 9.; 3. daß hier nicht μοιχᾶται, sondern μοιχᾶσθαι ποιεῖ steht, davon mag der Grund darin zu suchen sein, daß hier Christus nur die Härte und Grausamkeit, welche in der Schei-

*) Zeitschrift von Seiz, S. 199 u. 200.

dung liegt, zu Gemüthe führen will, welche (Härte) von dem Gesichtspunkte aus, daß die Frau der größten sittlichen Gefahr überantwortet wird, am meisten veranschaulicht werden konnte; zumal es allen Anschein hat, daß auch bei den Juden die Frau, welche sich nach der Entlassung verheirathete, als eine Unreine, wenn nicht als eine förmliche, doch als eine quasi Ehebrecherin angesehen wurde. Vgl. Deut. XXIV. 3—5. und Jer. III. 1. — An dieser Stelle wollte vielleicht Christus auch darum nicht μοιχᾶται setzen, weil er noch nicht den objektiven, wenn ich mich so ausdrücken darf, Gesichtspunkt hervorgehoben hatte, nämlich: daß die Ehe auf einer göttlichen Institution beruhe. Die Stelle V, 32. ist, wie man sieht, noch eine unvollkommene Fassung des christlichen Ehegesetzes und findet ihre Vervollständigung und Begründung erst in der Stelle Kap. XIX., wo Christus von dem Gesichtspunkte ausgeht, daß die Ehegatten nicht durch Menschen verbunden werden, sondern durch Gott; daher auch keine menschliche Gewalt dieses Band zerreißen könne. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, erscheint dann das völlige Trennen des Ehebandes als ein μοιχᾶσθαι.

Was den ersten Punkt anlangt, so verstanden die Juden unter dem Entlassen allerdings eine vollständige Ehetrennung, aber nicht an sich, sondern nur in der Wirkung. Irrig ist es, wie gezeigt, hier diesen Sinn damit zu verbinden. Wenn der zweite Satz das einfache Entlassen, d. h. ohne das Recht der Wiedervermählung, enthalten soll, so widerspricht er dem ersten. Was den dritten Punkt anlangt, so liegt in μοιχᾶσθαι ποιεῖ auf keine Weise eine Härte zunächst angedeutet. Die Behauptung, daß die entlassene Frau, welche sich verehelichte, als eine quasi Ehebrecherin angesehen wurde, ist unrichtig. Nach dem Gesetze durfte der Mann eine entlassene Gattin, welche sich verehelichte, nicht zum zweiten Male heirathen, „weil sie verunreinigt und abscheulich geworden ist vor dem Herrn“ Deuter. 24, 1. Unrein und ehebrecherisch sind nicht identische Begriffe. Sie ist nur in Bezug auf den ersten Mann, nicht an sich unrein. Wäre

sie eine quasi Ehebrecherin, so könnte ihr die Wiederversöhnung nicht verboten sein.

Ferner soll μοιχᾶσθαι ποιεῖ statt μοιχᾶται stehen, weil Christus noch nicht hervorhob, daß die Ehe auf einer göttlichen Institution beruhe. Christus konnte wohl ein Moment vor dem andern hervorheben; aber dabei enthält indirekt das eine das andere. Ganz absehen davon konnte er nicht. Ferner sind μοιχᾶσθαι ποιεῖ und μοιχᾶται nicht wie subjektives und objektives Moment unterschieden. Daher kann die Stelle Matth. 5, 32. nicht eine unvollkommene, sondern nur eine vollkommene Fassung der christlichen Eheordnung sein. Christus konnte nicht halb sein Gesetz vortragen; die absolute Unauflösbarkeit, welche die Grundeigenschaft der christlichen Ehe ist, liegt aber in μοιχᾶσθαι ποιεῖ nach der aufgestellten Interpretation: Er handelt gegen sie ehebrecherisch. Wenn das Entlassen, welchem die ehebrecherische Absicht zu Grunde liegt, schon ehebrecherisch ist, so um so viel mehr die Wiedervermählung.

Daher enthält Matth. 5, 32. das christliche Ehegesetz vollkommen, obwohl nur das Entlassen erwähnt ist. Es fragt sich nur, warum hier Christus nur das Entlassen erwähnte. Der Grund hiervon ergibt sich aus einiger Betrachtung des fünften Kapitels und der übrigen Gebote. Christi Absicht ist es, besonders die scheinbar geringere Werke und die sündhafte Absicht hervorzuheben, im Gegensatze zu Moses, der zunächst nur das äußere Werk verbot. So verbietet Moses den Todschlag (V. 21.), Christus dagegen auch den Zorn und die Aeußerungen des Zornes (V. 22.). Das Gesetz verbietet den Ehebruch (V. 24.), Christus den begierlichen Blick (V. 28.). So setzt Christus überall dem größeren Werke das geringere, welches er verbietet, entgegen. Was konnte nun Christus hinsichtlich der mosaischen Eheordnung hinzufügen? Dieses, daß er den Scheidebrief, wodurch die Frau entlassen und eine neue eingegangen werden konnte, aufhob; er so[illegible] Der handelt gegen sie ehebrecherisch, [illegible]lschen Absicht, wie bei euch,

entläßt. Hätte Christus noch hinzugesetzt: und eine andere heirathet, so wäre der Zweck nicht erreicht worden, da Christus mit dem Prinzipe die Abfolgerung verbot, während umgekehrt das Prinzip noch nicht verboten ist; das Entlassen wäre noch nicht als sündhaft bezeichnet. Daher verbietet Paulus 1. Cor. 7, 10. die Entfernung des Weibes vom Manne. Folglich konnte er hier nicht von der Wiedervermählung, als dem vollbrachten Werke, sprechen. Bei Matth. 19, 9. fiel dagegen diese Rücksicht hinweg, und er verbot eben so die ehebrecherische Entlassung als die Wiedervermählung.

Das zweite Moment liegt in der gegenseitigen Gebundenheit der Gatten. Ergänzt man es, so sind alle Momente der Ehe darin enthalten. Das Christenthum führte eine absolute, über die menschliche Willkühr und Herzenshärte hinausliegende Gebundenheit herbei. Was daher von dem Manne gilt, muß auch von der Frau gelten. Diese Gegenseitigkeit liegt in dem Satze: Und wer eine Entlassene ehelicht, bricht die Ehe. Folglich besteht die Ehe noch zwischen dem entlassenen und entlassenden Ehetheile und darum ist auch letzterem die Ehe verboten.

Während sich der angeführte Satz bei Matth. 5, 32. und 19, 9., so wie Luk. 16, 18. auf gleiche Weise findet, wird Mark. 10, 11. 12. diese Gegenseitigkeit besonders hervorgehoben. Die Abweichung nämlich von Matth. 19, 9. besteht darin, daß hier von dem Weibe, wie von dem Manne gesagt wird: der entlassende und sich verehelichende Ehetheil begehe einen Ehebruch. Hier wird also dem Weibe das gleiche Recht, wie dem Manne zugesprochen. Wenn man diesen Doppelausdruck des christlichen Ehegesetzes mit Matth. 5, 32., 19, 9. und Luk. 16, 18. vergleicht, so kann man umgekehrt schließen, daß der letzte Satz: Und wer eine Entlassene ehelicht, begeht einen Ehebruch, nur diesen Zweck habe, die gegenseitige gleiche Verbindlichkeit der Gatten, wenn auch die anderen Verhältnisse verschieden sind, herauszuheben. Solche ungleiche Rechte bestanden namentlich ist hinsichtlich der Entlassung und der Vermählung,

sagt auch Christus: „Wer irgend seine Frau entläßt u. s. w. Bis auf den Zusatz: *παρεκτὸς λόγου πορνείας*, konnten alle heil. Autoren dieselbe Form wiedergeben. Dadurch sind sie wissenschaftlich gegen alle Vorwürfe gerechtfertigt.

Die Abweichungen, welche nur die Form betreffen, müssen noch näher betrachtet werden. Die Form schließt sich aber an die drei Momente des Entlassens, der gegenseitigen Verpflichtung der Gattung und der Wiedervermählung an. Diese drei Gesichtspunkte lassen sich hinsichtlich der ausführlichsten Stelle bei Matth. 19, 9. feststellen. An diesen müssen die übrigen Stellen gemessen werden. Lukas 16, 18. stimmt bis auf die Apposition überein; Röm. 7, 2. 3. und I. Cor. 7, 39. schließen die Wiedervermählung bei Lebzeiten des geschiedenen Gatten aus und stimmen daher mit dem dritten Momente überein. Mark. 10, 10—12. hebt die Gegenseitigkeit, Matth. 5, 32. die Entlassung auf besondere Weise hervor.

Indem wir mit dem ersten Momente beginnen, sehen wir, daß Matth. 5, 32. von 19, 9. darin abweicht, daß der zweite Vordersatz fehlt und der Nachsatz *μοιχᾶσθαι αὐτὴν ποιεῖ* lautet. Hierzu lesen wir bei Werner folgende Erklärungen*): „1. daß Christus hier höchst wahrscheinlich unter *ἀπολύειν* das Entlassen, verbunden mit dem vermeintlichen Rechte der Wiedervermählung, verstanden hat, weil der Sprechende sich nach der Vollstellungsweise seiner Zuhörer richten muß; die Juden aber verstanden unter *ἀπολύειν* nicht ein einfaches Entlassen, sondern verbanden damit den Begriff einer völligen Trennung der Ehe; 2. daß *ἄλλην γαμήσῃ* nicht folgt, zeigt an, daß hier Christus den Fall des einfachen Entlassens nicht berücksichtigt, wie XIX. 9.; 3. daß hier nicht *μοιχᾶται*, sondern *μοιχᾶσθαι ποιεῖ* steht, davon mag der Grund darin zu suchen sein, daß hier Christus nur die Härte und Grausamkeit, welche in der Schei-

*) Zeitschrift von Seitz, S. 199 u. 200.

einen freien Spielraum gestattete. In Rom, sagt Seneka (de benef. III. 16.), zählen die Frauen nicht mehr ihre Jahre nach den Consuln, sondern nach den Ehemännern. Eben so erzählt Josephus, daß Salomo, die Schwester des Herodes, die Gattin des Costabarus, Statthalters von Idumäa, nicht nach dem Gesetze, sondern gewaltsam die Ehe trennte.

Daher spiegelt sich die gewöhnliche Form, unter der Christus das Gesetz vortrug, noch bei Matthäus, der an Judenchristen schrieb, ab, während die Umstände außer Palästina auch auf die Darstellungsweise bei Markus und Paulus einwirkten.

Es ist noch das dritte Moment, die Wiedervermählung, zu betrachten. Da die Ehe Mann und Weib zu Einem Fleische macht, so zerfällt die Ehe, wenn das Fleisch zerfällt; sie ist also nur lebenslänglich. Dieses lebenslängliche Verbundensein drückt der Apostel an zwei Stellen, nämlich Röm. 7, 2. 3. und 1. Cor. 7, 39. aus. Diese Eigenschaft kommt aber nur der christlichen Ehe zu; folglich ist darin das christliche Ehegesetz enthalten. Der Grund zu dieser Abweichung liegt in dem Zwecke, den der Apostel vor Augen hatte. An der ersten Stelle dient ihm die Ehe zu einem Beispiele, an der zweiten spricht er vom Wittwenstande und mußte daher hervorheben, daß die Frau nach dem Tode ihres Mannes sich zu verehelichen oder nicht zu verehelichen die Freiheit habe.

In allen diesen Stellen sehen wir daher drei Momente herausgehoben. Sie sind mehr empirischer Natur, wie sie der ersten Betrachtung sich aufdringen, daher auch nicht vollständig aufgezählt; denn es würde Beispielshalber die Sakramentalität gleichfalls ein Moment in der Eheentwickelung bilden. Den Momenten aber ist es eigen, daß sie den ganzen Gegenstand nach einer Seite hin vollkommen darstellen, und daß man die anderen Bestandtheile von selbst ergänzen kann. In der That bedingen sich diese Momente gegenseitig; denn die Lebenslänglichkeit des Ehebundes schließt die eigenmächtige Entlassung und das Recht der Wiedervermäh-

sie eine quasi Ehebrecherin, so könnte ihr die Wiederversöhnung nicht verboten sein.

Ferner soll μοιχᾶσθαι ποιεῖ statt μοιχᾶται stehen, weil Christus noch nicht hervorhob, daß die Ehe auf einer göttlichen Institution beruhe. Christus konnte wohl ein Moment vor dem andern hervorheben; aber dabei enthält indirekt das eine das andere. Ganz absehen davon konnte er nicht. Ferner sind μοιχᾶσθαι ποιεῖ und μοιχᾶται nicht wie subjektives und objektives Moment unterschieden. Daher kann die Stelle Matth. 5, 32. nicht eine unvollkommene, sondern nur eine vollkommene Fassung der christlichen Eheordnung sein. Christus konnte nicht halb sein Gesetz vortragen; die absolute Unauflösbarkeit, welche die Grundeigenschaft der christlichen Ehe ist, liegt aber in μοιχᾶσθαι ποιεῖ nach der aufgestellten Interpretation: Er handelt gegen sie ehebrecherisch. Wenn das Entlassen, welchem die ehebrecherische Absicht zu Grunde liegt, schon ehebrecherisch ist, so um so viel mehr die Wiedervermählung.

Daher enthält Matth. 5, 32. das christliche Ehegesetz vollkommen, obwohl nur das Entlassen erwähnt ist. Es fragt sich nur, warum hier Christus nur das Entlassen erwähnte. Der Grund hiervon ergibt sich aus einiger Betrachtung des fünften Kapitels und der übrigen Gebote. Christi Absicht ist es, besonders die scheinbar geringere Werke und die sündhafte Absicht hervorzuheben, im Gegensatze zu Moses, der zunächst nur das äußere Werk verbot. So verbietet Moses den Todschlag (V. 21.), Christus dagegen auch den Zorn und die Aeußerungen des Zornes (V. 22.). Das Gesetz verbietet den Ehebruch (V. 24.), Christus den begierlichen Blick (V. 28.). So setzt Christus überall dem größeren Werke das geringere, welches er verbietet, entgegen. Was konnte nun Christus hinsichtlich der mosaischen Eheordnung hinzufügen? Dieses, daß er den Scheidebrief, wodurch die Frau entlassen und eine neue eingegangen werden konnte, aufhob; er sagt daher: Der handelt gegen sie ehebrecherisch, welcher sie in einer solchen Absicht, wie bei euch,

entläßt. Hätte Christus noch hinzugesetzt: und eine andere heirathet, so wäre der Zweck nicht erreicht worden, da Christus mit dem Prinzipe die Abfolgerung verbot, während umgekehrt das Prinzip noch nicht verboten ist; das Entlassen wäre noch nicht als sündhaft bezeichnet. Daher verbietet Paulus 1. Cor. 7, 10. die Entfernung des Weibes vom Manne. Folglich konnte er hier nicht von der Wiedervermählung, als dem vollbrachten Werke, sprechen. Bei Matth. 19, 9. fiel dagegen diese Rücksicht hinweg, und er verbot eben so die ehebrecherische Entlassung als die Wiedervermählung.

Das zweite Moment liegt in der gegenseitigen Gebundenheit der Gatten. Ergänzt man es, so sind alle Momente der Ehe darin enthalten. Das Christenthum führte eine absolute, über die menschliche Willkühr und Herzenshärte hinausliegende Gebundenheit herbei. Was daher von dem Manne gilt, muß auch von der Frau gelten. Diese Gegenseitigkeit liegt in dem Satze: Und wer eine Entlassene ehelicht, bricht die Ehe. Folglich besteht die Ehe noch zwischen dem entlassenen und entlassenden Ehetheile und darum ist auch letzterem die Ehe verboten.

Während sich der angeführte Satz bei Matth. 5, 32. und 19, 9., so wie Luk. 16, 18. auf gleiche Weise findet, wird Mark. 10, 11. 12. diese Gegenseitigkeit besonders hervorgehoben. Die Abweichung nämlich von Matth. 19, 9. besteht darin, daß hier von dem Weibe, wie von dem Manne gesagt wird: der entlassende und sich verehelichende Ehetheil begehe einen Ehebruch. Hier wird also dem Weibe das gleiche Recht, wie dem Manne zugesprochen. Wenn man diesen Doppelausdruck des christlichen Ehegesetzes mit Matth. 5, 32., 19, 9. und Luk. 16, 18. vergleicht, so kann man umgekehrt schließen, daß der letzte Satz: Und wer eine Entlassene ehelicht, begeht einen Ehebruch, nur diesen Zweck habe, die gegenseitige gleiche Verbindlichkeit der Gatten, wenn auch die anderen Verhältnisse verschieden sind, hervorzuheben. Solche ungleiche Rechte bestanden namentlich zunächst hinsichtlich der Entlassung und der Vermählung,

men: Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen. Hier stehen sich Gott und der Mensch in dem objektiven und subjektiven Momente entgegen; das primitive Verhältniß ist das innere, natürliche, das von Gott geordnete; das sekundäre das äußere und nachbildliche. Die ursprüngliche, von Gott gegründete Ordnung soll also der Mensch in der subjektiven Sphäre festhalten und nicht aufheben. Sonach liegen in diesem Ausspruche drei Glieder, die ursprüngliche Bestimmung nach dem Willen Gottes, die freithätige Vollziehung dieses Grundgesetzes von Seite der Menschen, und endlich die Einheit beider oder das Verhältniß des Willens zu diesem Grundgesetz in wahrer und falscher Entwickelung.

Der weitere Verlauf zeigte aber, daß der Mensch in seiner geschichtlichen Entwickelung gegen Gott sich auflehnte, die vollkommene Einheit nach allen Seiten hin verlor, und daß nur durch eine gnädige Herablassung Gottes und durch freithätige Mitwirkung von Seite des Menschen die Entwickelung fortgeleitet werden konnte. Aber diese Fortleitung war eine krankhafte und vielfach getrübte. Auch in der Ehe manifestirt sich dieser krankhafte Zustand, indem die monogamische Form nach zwei Seiten hin, in der simultanen und successiven Polygamie, aufgehoben wurde. Wegen der Herzenshärte, d. h. der Sünde, erlaubte Moses den Juden, als ein Mittel gegen menschliche Willkühr, den Scheidebrief und mit ihm die Entlassung und Wiedervermählung. Aber eine neue Entwickelung in der Umgeburt zur Sohnschaft Gottes machte die ursprüngliche Verbindung unzertrennbar. War nun der Mensch nach Oben und Innen innigst verknüpft, so mußte auch das Collateralverhältniß, welches sich in der Ehe offenbart, nach dem Grundrapporte sich umgestalten; die Ehe mußte nachbildlich das werden, was der Gottesbund urbildlich ist — unzertrennbar. Denn im Außenrapporte begründet, kann sie nur eine Abschattung dieser ewigen Ehe sein und nur zeitweise Dauer haben. Daher nahm der Herr auf die Hartherzigkeit der Menschen keine Rücksicht, als er sein Ehegesetz aussprach.

Dieses ist die geschichtliche Entwickelung, welche zugleich die allein genetische und wissenschaftliche ist. Wir haben daher die einzelnen Momente herauszuheben und genauer zu verfolgen. Eine dreifache Darstellung einer und derselben Sache begegnet uns in der genannten Stelle Matth. 19, 4—9. Zuerst wird auf die Einpaarigkeit der Ehe hingewiesen, sodann wird dieses Grundverhältniß mit dem Willen des Menschen in Verbindung gebracht, und endlich werden diese zwei Elemente verbunden, und in ihrer zeitlichen Entfaltung dargelegt.

Zuerst begegnet uns das objektive Element, welches sich auf den Menschen nach seiner von Gott gesetzten Bestimmung zur Ehe bezieht; denn es gründet sich auf eine dem menschlichen Willen vorangehende und von ihm unabhängige Bestimmtheit. Diese Grundbestimmtheit, welche der menschliche Wille nicht abändern kann, sondern welcher er sich unterzuordnen hat, ist darin ausgesprochen, daß Gott urbeginns nur Ein Menschenpaar schuf, und so die Ordnung traf, daß die Ehe unauflösbar und einpaarig sein sollte. Der zweite objektive Faktor ist der Schöpferwille, welcher nicht durch das Wort, sondern die That sich aussprach, als Adam, vom Geiste Gottes getrieben *), bei dem Anblicke der Eva ausrief: „Dieses ist nun Gebein von meinem Gebeine und Fleisch von meinem Fleische. Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und beide werden Ein Fleisch sein.“ Die letzten Worte, welche gleichsam einen Reflex von den ersten enthalten, könnten auch von Gott gesprochen sein, so daß beide Sätze einen Dialog bildeten. Daher steht Matth. 19, 4., daß Gott anfangs Mann und Weib erschuf und sprach: Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen, und seinem Weibe anhangen. Sieht man auf den Inhalt und Context, so eignen sich letztere Worte weniger für Adam als für den schaffenden Gott;

*) Das Tridentinum sagt, Sess. 24. de sacr. matr.: Adam habe, divini spiritus instinctu, diese Worte gesprochen.

sieht man auf Genes. 2, 24., so deutet kein Wort an, daß Gott dieses sprach. Man kann daher entweder annehmen, daß Moses nicht hinzusetzte: Und Gott sprach, weil der Zusammenhang schon darauf hinweist; oder daß die Erklärung der Väter, denen das Tridentinum folgt, wonach Gott durch Adam gesprochen, die richtige sei. Da man indessen letzteres nur auf den zweiten Satz ausdehnen kann, während Adam doch auch die ersteren Worte: Dieses ist nun Gebein u. s. w., im Geiste Gottes gesprochen haben konnte, so ist die erstere Ansicht, so sehr die zweite dem Inhalte nach wahr ist, vorzuziehen, oder damit auszugleichen.

Dieser zweite objektive Faktor besteht also in dem wirksamen Schöpferwillen, welcher das Schöpfungswerk, das eine solche Ordnung zur unzertrennbaren und einpaarigen Ehe gemäß der Natur erhielt, beständig begleitet und demselben, ohne seine Selbstständigkeit aufzuheben, innewohnt. Während das erste Glied dieser Objektivität mehr der ersten Gottesmacht eignet, kommt das zweite mehr der zweiten zu. Dazu verbindet sich ein drittes, dem Geiste entsprechendes Glied; denn „Gott segnete sie und sprach: Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde," Genes. 1, 28. Darin offenbart sich eine Heiligkeit der Ehe, welche aller menschlichen Thätigkeit vorangeht.

Dieses dreitheilige objektive Element faßte Christus zusammen, da er sprach (Matth. 19, 6.): Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen. Denn er sagte nicht: die Gott verbunden hat, weil auch der Mensch einen Antheil an dieser Verbindung hat. Gott verbindet also die Ehe, die christliche und nichtchristliche, obwohl keine äußere Bethätigung vorhanden ist. Daher werden die Ehen im Himmel geschlossen; ihr Band ist kein rein subjektives, im Willen und in der Liebe ruhendes. Dieselbe Objektivität findet sich in den christlichen Ehen; nur ist das dritte Glied in der Art gesteigert, daß die Verbindung der Gatten eine unzertrennbare und lebenslängliche ist.

Das subjektive Element der Ehe anlangend, so liegt

das erste Glied in der Lostrennung von der Familie, und in der Begründung einer neuen, oder in der Realisirung der Worte: Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen. Es erbaut sich auf dem objektiven Elemente weiter fort, indem bei der Eingehung der Ehe sowohl der Naturwille, als die selbsteigene Bestimmung zusammenwirken. Das zweite Glied dieses subjektiven Elementes ist die Liebe, welche die zur Ehe sich Verbindenden gegen einander tragen, und steht dem Schöpferwillen, welcher sein Werk begleitet, als das die Ehe erhebende und verklärende Element gegenüber. Das dritte Glied endlich gründet sich auf die Heilighaltung der Ehe, auf die Verwirklichung der von Gott gewollten und in der Natur gegründeten Eheordnung durch ein Nachwollen und Nachbilden, und erscheint dem Segen Gottes, dem dritten objektiven Gliede, gegenüber als die Aufnahme und die Frucht dieses Segens.

Beiden Elementen, dem objektiven und subjektiven, geht aber ein drittes, einheitliches, zur Seite, welches gleichfalls dreitheilig ist. Das erste Glied schließt die Ehe zur Einheit zusammen; denn die Schrift sagt: Mann und Weib werden Ein Fleisch. Diese Einheit ist die primitive, die aus der Natur hervorgehende und von Gott gewollte; denn Fleischeseinheit ist die Bezeichnung für das Eheband. Das zweite Glied, welches dem begleitenden Gotteswillen und der subjektiven Gattenliebe entspricht, besteht in der Fortbildung und Erhaltung oder in der Vernichtung dieser Einheit, so weit es vom Menschen abhängt. Daher sprach Christus: Was Gott verbunden, soll der Mensch nicht trennen, d. h. er soll diesen geschlossenen Geschlechtsbund seiner von Gott gesetzten Bestimmung gemäß unversehrt und ungetrübt erhalten. Das dritte Glied endlich liegt in diesem Bunde, insoferne er zwar von dem Menschenwillen geschlossen wird, aber gleichwohl eine Kraft und Dauer in sich trägt, welche dem höheren Gottesbunde entspricht. Diese Einheit der Ehe kann zwar von dem Menschen verletzt, aber auf eine recht-

lung aus. Wenn ferner das Entlassen schon ehebrecherisch ist, so ist die Wiedervermählung verboten, die Ehe ein gegenseitiger und lebenslänglicher Bund. Eben so läßt das Verbot der Wiedervermählung auf jenes der Entlassung, so wie auf jenes der gegenseitigen und lebenslänglichen Verbundenheit schließen. Obwohl daher nur ein einziges Moment hervorgehoben ist, so wird doch die ganze christliche Eheordnung damit zum Unterschiede von der nichtchristlichen ausgesprochen und gegen sie abgegrenzt. Indessen wird nur die Lebenslänglichkeit des Ehebundes von Paulus als ein für sich stehendes Moment herausgehoben, während die zwei anderen verbunden vorkommen. So ist Matth. 5, 32. allerdings von der Entlassung allein die Rede; aber der zweite Satz hebt die gegenseitige Verbindung hervor. Bei Mark. 10, 10—12. ist mit dem Verbote der Entlassung und Wiedervermählung insbesondere die gegenseitige Gleichheit hinsichtlich des Ehebandes hervorgehoben.

Daraus geht zugleich hervor, daß alle diese Formen das Wesen der Ehe enthalten, und an sich selbst veränderlich sind. Die nachfolgende Zeit konnte daher das Wesen der christlichen Ehe in einer anderen Form darstellen; ja, sie mußte sogar nach der Entwickelungsstufe der Zeitabschnitte auch eine entsprechende Darstellung vornehmen. Von dieser Entwickelung ist wohl die wissenschaftliche die letzte Form, weil sich hier Alles zusammenschließt.

Die erste Entwickelung des christlichen Ehegesetzes nach den Zeitbedürfnissen finden wir bei Markus 10, 11. 12., und Paulus 1 Cor. 7, 10—12. Markus hebt insbesondere die gegenseitige Gleichheit rücksichtlich der Ehe hervor. Der h. Paulus aber zerlegt bereits die realen Elemente der Ehe, die Entlassung, Wiedervermählung, Wiederversöhnung, die Lebenslänglichkeit und Gegenseitigkeit der Ehe. Eben so unterscheidet er schon sehr bestimmt das absolute und relative Gebot, und bezeichnet jenes als das Gebot des Herrn, dieses als sein Gebot.

Das erste Element, die Entlassung, drückt er negativ

aus: Die Frau soll sich vom Manne nicht entfernen. Dieses Verbot stimmt mit Matth. 5, 32. vollkommen zusammen; denn fast nirgends lesen wir, daß der Herr die Entlassung verboten. Das disziplinäre Element bestimmt nicht der Herr. Die Wiedervermählung verbietet er, indem er sagt, daß die Frau unvermählt bleiben soll, selbst wenn sie sich trennte. Damit drückt er den Grad des Verbotes aus; denn die Wiedervermählung darf nie, die Entlassung bisweilen Statt finden, weil sie sonst absolut zur Rückkehr gehalten wäre. Dieses Element liegt in dem Ausspruche des Herrn, daß der entlassende und sich vermählende Ehetheil ein Ehebrecher sei. Der Apostel, welcher dieses Moment heraushob, drückte es so aus, daß die Frau unvermählt bleiben soll. Die Wiederversöhnung folgt aus der Unvermählbarkeit; denn da das Band noch fortbesteht, soll die Gattin wieder zum Manne zurückkehren und dieser soll sie wieder als seine Gattin aufnehmen.

Die Lebenslänglichkeit der Ehe drückt er an zwei Stellen insbesondere aus; sie ergibt sich aber aus dem Wesen der Ehe in Verbindung mit der Unvermählbarkeit nach der Entlassung. Was die Gegenseitigkeit betrifft, so hebt Paulus nur das höchste Moment hervor, daß die entlassende oder entlassene Frau unvermählt bleiben oder sich wiederversöhnen soll, während er vom Manne nur sagt, daß er sie nicht zurückweisen soll, und damit andeutet, daß er gleichfalls nicht entlassen dürfe, nach der Entlassung unvermählt bleiben oder sich wieder aussöhnen solle.

Um die vorliegenden Elemente des christlichen Ehegesetzes auf die wissenschaftlichen Prinzipien zurückzuführen, dürfen wir nur die Entwickelung betrachten, welche der Herr den Pharisäern gegenüber von der Ehe gibt; denn er geht auf die ursprüngliche Bestimmung der Ehe zurück und zeigt in dem einpaarigen primitiven Geschlechte die natürliche von Gott geordnete Bestimmung. Alsdann faßt er das concret und geschichtlich Dargelegte in den allgemeinen Satz zusam-

sieht man auf Genes. 2, 24., so deutet kein Wort an, daß Gott dieses sprach. Man kann daher entweder annehmen, daß Moses nicht hinzusetzte: Und Gott sprach, weil der Zusammenhang schon darauf hinweist; oder daß die Erklärung der Väter, denen das Tridentinum folgt, wonach Gott durch Adam gesprochen, die richtige sei. Da man indessen letzteres nur auf den zweiten Satz ausdehnen kann, während Adam doch auch die ersteren Worte: Dieses ist nun Gebein u. s. w., im Geiste Gottes gesprochen haben konnte, so ist die erstere Ansicht, so sehr die zweite dem Inhalte nach wahr ist, vorzuziehen, oder damit auszugleichen.

Dieser zweite objektive Faktor besteht also in dem wirksamen Schöpferwillen, welcher das Schöpfungswerk, das eine solche Ordnung zur unzertrennbaren und einpaarigen Ehe gemäß der Natur erhielt, beständig begleitet und demselben, ohne seine Selbstständigkeit aufzuheben, innewohnt. Während das erste Glied dieser Objektivität mehr der ersten Gottesmacht eignet, kommt das zweite mehr der zweiten zu. Dazu verbindet sich ein drittes, dem Geiste entsprechendes Glied; denn „Gott segnete sie und sprach: Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde," Genes. 1, 28. Darin offenbart sich eine Heiligkeit der Ehe, welche aller menschlichen Thätigkeit vorangeht.

Dieses dreitheilige objektive Element faßte Christus zusammen, da er sprach (Matth. 19, 6.): Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen. Denn er sagte nicht: die Gott verbunden hat, weil auch der Mensch einen Antheil an dieser Verbindung hat. Gott verbindet also die Ehe, die christliche und nichtchristliche, obwohl keine äußere Bethätigung vorhanden ist. Daher werden die Ehen im Himmel geschlossen; ihr Band ist kein rein subjektives, im Willen und in der Liebe ruhendes. Dieselbe Objektivität findet sich in den christlichen Ehen; nur ist das dritte Glied in der Art gesteigert, daß die Verbindung der Gatten eine unzertrennbare und lebenslängliche ist.

Das subjektive Element der Ehe anlangend, so liegt

das erste Glied in der Lostrennung von der Familie, und in der Begründung einer neuen, oder in der Realisirung der Worte: Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen. Es erbaut sich auf dem objektiven Elemente weiter fort, indem bei der Eingehung der Ehe sowohl der Naturwille, als die selbsteigene Bestimmung zusammenwirken. Das zweite Glied dieses subjektiven Elementes ist die Liebe, welche die zur Ehe sich Verbindenden gegen einander tragen, und steht dem Schöpferwillen, welcher sein Werk begleitet, als das die Ehe erhebende und verklärende Element gegenüber. Das dritte Glied endlich gründet sich auf die Heilighaltung der Ehe, auf die Verwirklichung der von Gott gewollten und in der Natur gegründeten Eheordnung durch ein Nachwollen und Nachbilden, und erscheint dem Segen Gottes, dem dritten objektiven Gliede, gegenüber als die Aufnahme und die Frucht dieses Segens.

Beiden Elementen, dem objektiven und subjektiven, geht aber ein drittes, einheitliches, zur Seite, welches gleichfalls dreitheilig ist. Das erste Glied schließt die Ehe zur Einheit zusammen; denn die Schrift sagt: Mann und Weib werden Ein Fleisch. Diese Einheit ist die primitive, die aus der Natur hervorgehende und von Gott gewollte; denn Fleischeseinheit ist die Bezeichnung für das Eheband. Das zweite Glied, welches dem begleitenden Gotteswillen und der subjektiven Gattenliebe entspricht, besteht in der Fortbildung und Erhaltung oder in der Vernichtung dieser Einheit, so weit es vom Menschen abhängt. Daher sprach Christus: Was Gott verbunden, soll der Mensch nicht trennen, d. h. er soll diesen geschlossenen Geschlechtsbund seiner von Gott gesetzten Bestimmung gemäß unversehrt und ungetrübt erhalten. Das dritte Glied endlich liegt in diesem Bunde, insoferne er zwar von dem Menschenwillen geschlossen wird, aber gleichwohl eine Kraft und Dauer in sich trägt, welche dem höheren Gottesbunde entspricht. Diese Einheit der Ehe kann zwar von dem Menschen verletzt, aber auf eine recht-

mäßige Weise von dem Menschenwillen allein nicht aufgehoben werden. Wie der Wille des Menschen dem göttlichen untergeordnet ist, so ruht auch die Einheit der Ehe nach der doppelten Form der Einpaarigkeit und Unzertrennbarkeit ganz auf dem höheren Grunde, welchen der Mensch nun anzuerkennen und zu verwirklichen hat.

In der Ehe ist der Mensch das Organ Gottes, das zwar in sich selbst volles Leben hat, aber von einer höheren Macht überherrscht wird. Darum ist der Menschenbund selbst im primitiven Zustande der Religion zugleich ein Gottesbund; denn der Herr sprach: Was Gott verbunden, soll der Mensch nicht trennen. Aber der Bund, welcher an sich unzertrennbar zu sein bestimmt ist, kann gleichwohl noch bei der noch nicht vollkommenen Gottesehe gelöst werden. Daher machte die Hartherzigkeit, welche die höhere Einwirkung zurückwies, auch eine vollkommene Ehetrennung möglich. Anders aber verhält es sich bei der christlichen Ehe, weil der Christ mit Gott durch ein unzertrennbares Band verknüpft ist. Menschliche Willkühr vermag das objektive Element, das was Gott gebunden, nicht mehr zu lösen, und so ist jeder Christ, welcher seine christliche Gattin entläßt, und eine andere ehelicht, ein Ehebrecher. Dieses objektive Element der unzertrennbaren Gottesehe ist der Grund, warum die Leibesehe nicht mehr getrennt zu werden vermag, und warum der dagegen Handelnde ein Ehebrecher ist. Denn in den Worten: Wer irgend seine Frau entläßt, ist das subjektive Moment ausgedrückt; das objektive liegt in der Ehebruchserklärung angedeutet, während das einheitliche in seiner negativen Form als Entlassung und Wiedervermählung ausgesprochen ist. Das christliche Ehegesetz ist daher das erweiterte Grundgesetz: Was Gott verbunden, soll der Mensch nicht trennen.

Dr. Dischinger.

Die Sakramentalien in der katholischen Kirche.

Man pflegt die Sakramentalien in der katholischen Kirche in einem weitern und in einem engern Sinne zu nehmen. Diejenigen, die sie in einem weitern Sinne nehmen, rechnen dazu „die Verkündigung des Wortes Gottes, die Kirchengebete, die öffentlichen Versammlungen zu Gebeten und Gesängen in- und außerhalb des Tempels, die Anordnung sinnvoller Gebräuche und Zeichen und die kirchlichen Segnungen.“ Im engeren Sinne versteht man darunter die durch kirchlich angeordnete Segnungen geweihten Dinge, als Wasser, Oel, Brod, Kräuter u. a., durch deren gläubigen Gebrauch der Christ an Leib und Seele vor Uebeln bewahrt und geheiligt werde. Welchen Einfluß die Sakramentalien im weiteren Sinne auf das gläubige Leben haben, bedarf keiner besondern Erklärung. Nicht so einverstanden ist man über die Wirksamkeit der letztern. Eine doktrinelle Entscheidung der Kirche hat man nicht darüber. Ihre Wirksamkeit muß sich aber aus dem Wesen und der Bestimmung derselben erkennen lassen. Folgende Erörterung soll ein Versuch sein, ob sich von diesem Gesichtspunkte aus eine nähere Bestimmung ihrer Wirksamkeit ermitteln läßt.

Das Wesen und die Bestimmung der hier bezeichneten Sakramentalien haben, wie man aus den damit verbundenen Gebets- und Beschwörungsformularen erkennt, mit dem durch die Sünde entstandenen Verderbnisse und der Entsündigung durch Christus den engsten Zusammenhang. Man wird darum, um ihr Wesen und ihre Bestimmung zu erkennen, zunächst noch einen Rückblick auf den Sündenfall, auf dessen verderbliche Folgen und die Wiederherstellung derselben durch Christus thun müssen. Anordnung und Umfang der Abhandlung ist damit vorgezeichnet.

Gott hatte den Menschen nach seinem Ebenbilde erschaffen. Nebst einer sinnlichen Natur hatte er ihn mit Ver-

stand, Vernunft und freiem Willen begabt, diese Seelenvermögen standen mit seinen sinnlichen Begehrungen in einem harmonischen Einklange. Das Gute erkannte er ohne Trug und Irrthum; er hatte an ihm sein ganzes Wohlgefallen; er begehrte und wollte es, und hatte sein Wille auch die ungeschwächte Kraft, es zu erfüllen. Das Gegentheil erkannte er eben so untrüglich in seinem verwerflichen Unwerthe; es mißfiel ihm, er verabscheute es, und wollte es nicht. Wegen dieser natürlichen, zum Guten aufgelegten Beschaffenheit hatte Gott sein Wohlgefallen an ihm, welcher segnend auf ihm ruhte und ihn noch besonders stärkte, gerecht und heilig zu leben *).

Nicht minder vollkommen war er dem Leibe nach geschaffen. Sein körperlicher Organismus war so eingerichtet, daß er der Thätigkeit seiner nach Heiligkeit strebenden Seele kein Hinderniß in den Weg setzte. Der Leib des Menschen war weder der Hinfälligkeit, noch den körperlichen Leiden, noch dem bittern Tode unterworfen. Nur an dem Tage, wo er von dem verbotenen Baume essen würde, sollte er sterblich werden **).

Gott hatte ihn zum Herrn und Regenten der Erde eingesetzt ***). Die Natur sollte ihm dienstbar sein, daß er den erhabenen Zweck seiner Erschaffung erreiche. In dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen war ihm ein besonderes Mittel gegeben, sich nicht in die Sinnengenüsse des Paradieses zum Nachtheile eines regsamen Strebens nach Gerechtigkeit und Heiligkeit zu vertiefen, vielmehr im unwandelbaren Hinblicke auf die Liebe und Güte Gottes die ihm bereiteten sinnlichen Freuden mit Dankbarkeit zu genießen und seine Erkenntniß und Liebe bis zu der hienieden ihm gesetzten Vollendung zu bethätigen. Ueber der ganzen Natur lagerte Gottes Segen; überall vernahm er die lieblichsten

*) Eccles. 7, 30. Eph. 4, 24.
**) I. Mos. 2, 17.
***) I. Mos. 1, 26.

Klänge, die ihm Gottes Weisheit und Güte verkündeten, mächtig auf ihn einwirkend, sich mit seinem Schöpfer zu vereinigen. Abnorme Gegensätze und erschütternde Ereignisse, die den sich aufschwingenden Geist verkümmern und niederbeugen, gab es nicht; weder Hitze noch Kälte, weder abmüdende Arbeit, um der Natur ihre Erzeugnisse zum Lebensunterhalte abzuringen, noch kummervolle Sorgen, um sich gegen die Tücke des Schicksals zu sichern, erschwerten sein gottseliges Leben. Den Thieren der Erde hatte er ihre Namen gegeben, und sie gehorchten ihm*).

Durch die List des Satans kam die Sünde in die Welt, deren Verderbniß nicht allein die Seele und den Leib des Menschen durchdrang, sondern sich auch über die ganze Natur verbreitete. Nach dem unglücklichen Falle erkannte das erste Menschenpaar, daß es nackt war. Sein Begehrungs- und Wollensvermögen, was nach der ursprünglichen Einrichtung der Vernunft untergeordnet und dienstbar gewesen, war selbst durch die Einwirkung des Teufels aus dieser Ordnung getreten. Der Mensch strebte nach dem, was Gottes Willen zuwider, nach dem Unheiligen und Bösen, und die in ihm unordentlich gewordene Sinnlichkeit äußerte sich mit einer solchen Kraft, die der Vernunft und dem freien Willen in der ihnen von Gott angewiesenen Funktionen alle Thätigkeit benahm. Es ist aber eine ausgemachte Wahrheit, daß die Seelenkräfte in dem Maße abnehmen, als sie in ihrer Wirksamkeit gehemmt werden. Eine natürliche Folge davon war, daß die unordentliche Sinnlichkeit bei jedem Siege über die Vernunft und den freien Willen an Stärke zunahm; die Kraft der Vernunft und des freien Willens dagegen in demselben Maße geschwächt wurde. Die böse Begierlichkeit war an die Stelle der den Menschen bestimmenden Vernunft getreten und übte ihre Alleinherrschaft aus. Verstand, Vernunft und Wille waren ihr dienstbar. Der Mensch war seiner Freiheit und Würde beraubt,

*) Confr. Augustin. Lib. 14. cap. 26. de civit. Dei.

und Sklave seiner Sinnlichkeit. Mit dieser Verunstaltung des natürlichen Ebenbildes Gottes in dem Menschen und der Umwandlung seiner zu Gerechtigkeit und Heiligkeit aufgelegten Natur in eine zur Ungerechtigkeit vorherrschend hinneigenden, konnte sich begreiflicher Weise des Wohlgefallen des heiligen Gottes, welches bis dahin Gnaden spendend auf ihm geruht hatte, nicht mehr verpaaren; die heiligmachende Gnade (das übernatürliche Ebenbild Gottes) hatte er also verloren und mit ihm alle Kraft zur Selbsterhebung und die Fähigkeit für den Himmel.

Leib und Seele stehen miteinander in der engsten Verbindung, und es würde schwer zu erklären sein, wenn nicht auch das Verderbniß der Sünde sich von der Seele aus dem Leibe mitgetheilt hätte. Die regellosen Triebe der Sünde äußern sich mittelst der körperlichen Glieder, lähmen ihre Kräfte, zerstören den Organismus und führen Siechthum, Gebrechen und Krankheiten herbei, deren Ende der physische Tod ist. Von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen sollst du nicht essen; denn des Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben *).

Dem Verderbnisse der Sünde unterlag die ganze Natur. Wie vor dem Falle der Anblick der Schöpfung den Menschen freudig erhob und sein Gemüth zum Lobe und zur Verherrlichung Gottes stimmte; so war sie ihm jetzt Reiz und Versuchung zur Sünde geworden. Die Natur selbst erschien daher auch, wie die Seele und der Leib des Menschen, von dem Verderbnisse der Sünde ergriffen zu sein. Daß diese Verdorbenheit nicht so gedacht werden könne, als wenn die Sünde den innern Gehalt der Dinge durchdrungen und verschlimmert habe, lehrt der Apostel, da er sagt: „Jede Creatur ist gut **).“ Der Mensch mißbraucht sie zur Sünde und insofern wird sie entheiligt und unrein ***). In diesem

*) I. Mos. 1. c.

**) I. Timoth. 4, 4.

***) Vergl. Allioli. rom. 8, 20. Not. 33.

Sinne war sie also auch dem Dienste der Sünde verfallen, und Gott konnte eben so wenig mehr an ihr, wie an dem sündigen Menschen, sein Wohlgefallen haben. Es erging darum auch über die Erde der Richterspruch: Verflucht sei deinetwegen die Erde, mit Beschwerden sollst du dich davon nähren, so lange du lebest; Dornen und Disteln soll sie dir tragen, und du das Kraut des Feldes essen*). Es war allerdings mit diesem Fluche, als wenn damit alle Dinge der Gewalt des Satans anheim gefallen seien, der sogleich sie aus der ursprünglichen Ordnung verrückt, ihren inneren Gehalt verschlimmert und ihnen eine andere, dem Schöpfungsplane entgegengesetzte Richtung gegeben habe. Denn die Elemente begannen einander feindlich zu bekämpfen, der Mensch hatte sich gegen Unfälle und Drangsale, gegen Hitze und Kälte zu schützen, und der Erde mit Mühe ihre Fruchtbarkeit abzugewinnen. Die Thiere, denen er ihren Namen gegeben, kannten ihn nicht mehr. In Allem zeigte sich der Unbestand, Wechsel und Verwesung; die paradiesische Anmuth war von der Erde verschwunden, und Trauer hatte sich über sie ausgebreitet. Das war aber die Kraft des Fluches, die unmittelbar dem der Sünde verfallenen Menschen zur Strafe und hinwiederum zu seiner sittlichen Erhebung der Erde die Anmuth benahm, ihre Fruchtbarkeit minderte, den innern Gehalt der Dinge verschlimmerte, Leiden und Unglücksfälle von außen her herbeiführte, indem Gott entweder seine übernatürliche Fürsorge, welche bis dahin das Leben des Menschen gegen alle diese Leiden beschützt hatte, von der Erde wegnahm, oder eine Aenderung in der Wirkung der Naturgesetze eintreten ließ, die er bei Vorhersehung des Sündenfalles von Anfang an in dieselben grundgelegt hatte **).

Damit soll jedoch nicht geläugnet werden, daß dem Teufel, nachdem er durch die Sünde seinen Eingang in die

*) 1. Mos. 3, 13.

**) Vergl. Allioli. rom. 8, 20. Not. 35.

Welt gefunden, nicht auch seine verderblichen Einflüsse geltend gemacht habe. Wir haben in der h. Schrift Beispiele und Lehren, aus denen wir erkennen, daß er dem Menschen an seiner Seele, an seinen zeitlichen Glücksgütern, an seiner Gesundheit und seinem Leben schadet. In dem 1. Buche der Chronik 21, 1. reizt er den David, um den Sinn des Stolzes in ihm aufzuwecken, die Israeliten zu zählen. Luc. 22, 3. fährt er in Judas, und dieser geht hin, um Rath zu pflegen mit den Hohenpriestern, wie er ihnen Jesum überliefere. Im zweiten Briefe an die Corinther 4, 4. hält er die Ungläubigen in Unwissenheit, daß ihnen nicht leuchte das Licht des Evangeliums, und Lucas 8, 12. nimmt er den Menschen das Wort Gottes aus dem Herzen, daß sie nicht glauben und selig werden. Matth. 4, 3. naht er sich Jesus, um ihn zu versuchen. Eph. 6, 11. sagt Paulus: Ziehet die Rüstung Gottes an, damit ihr den Nachstellungen des Teufels widerstehen könnet. I. Pet. 5, 8. heißt es: „Seid nüchtern und wachet, denn der Teufel geht umher, wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlingen möge." — Matth. 8, 31. stürzt er eine Heerde Schweine, 2000 an der Zahl, in's Meer. — Lucas 13, 11. hält er eine Frau 18 Jahre lang gekrümmt, daß sie nicht aufstehen kann. — Tob. 6, 18. hat er sieben Männern der Sara das Leben genommen. — Matth. 8, 28., 9, 32—34., Lucas 4, 33., Apostelgesch. 5, 16., 16, 16—19. u. a. nimmt er Besitz von dem Menschen und handelt mit dessen Gliedern.

Ob der Teufel auch auf die übrige Natur schädlich einwirken, ob er namentlich seinen Einfluß auf Wind und Wetter äußern, Saatfelder und Pflanzungen verheeren, Nahrungsstoffe und Trinkquellen ungesund machen könne, darüber finden wir in der h. Schrift nichts. In dem Buche Job lesen wir zwar, daß er Feuer vom Himmel regnen läßt und durch Sturmwinde Häuser umwirft*); in dem zweiten Buche Moses, daß er die ägyptischen Zauberer Wasser in Blut

*) Job 1, 16. u. 19.

verwandlen und Frösche über das Land kommen lassen *). Allein das Buch Job wird von namhaften Exegeten für eine Parabel gehalten. Ist es eine Parabel, so kann man nur daraus entnehmen, daß man wie Job seine Leiden mit Geduld und Ergebung gegen Gott ertragen müsse. Die Künste der ägyptischen Zauberer werden nicht ohne Grund als natürliche Taschenspielerkünste erklärt **). Wunder kann der Teufel allerdings nicht wirken. Wenn er aber den Menschen an seinen Gliedern lähmen und sein Leben zernichten kann, wenn er eine Heerde Schweine im Meere ersäuft: wer will es längnen, daß er auch die Macht besitze, auf die Natur überhaupt zerstörend einzuwirken.

Es sind noch keine 200 Jahre, wo man auch noch an eine übernatürliche Zauberkunst — magia diabolica — bonefica et venefica — glaubte. Dieselbe ist jedoch weder in der h. Schrift, noch in dem Glauben der Kirche begründet.

Sollte der Mensch der Gewalt der Finsternisse entrissen und unter dem Joche der Sünde nicht zu Grunde gehen, so mußte ihm von außen her aufgeholfen werden. Dieses geschah durch den Welterlöser. Christus bewog durch sein Leben, Leiden und Sterben, seinen himmlischen Vater, den Menschen in das ursprüngliche, väterliche Verhältniß wieder einzusetzen, den in seiner Seele durch die Sünde angerichteten Ruin aufzuheben und seine frühere Geistesherrschaft wieder herzustellen. Er erwarb ihm durch seine Verdienste den übernatürlichen Beistand, die Anfänge seiner geistigen Erhebung zu ergreifen, und verschaffte ihm das göttliche Wohlwollen, ein bleibendes Vermögen in ihm zu seiner Heilserwerbung — facultatem habitualem exercendae iustitiae universalis — mittelst des übernatürlichen Beistandes (der wirklichen Gnade) zu erwirken; oder kurz: er erwarb ihm die zuvorkommende, heiligmachende und wirkliche Gnade. Der ursprüngliche geistige Zustand des Menschen war hiermit

*) II. Mos. 7, 22. 8, 7.

**) Vergl. Dereser.

wieder hergestellt, und er wieder in sein anfängliches Verhältniß zu Gott eingesetzt.

Der Leib des Menschen blieb der Hinfälligkeit, den Leiden, Krankheiten und dem Tode unterworfen. Den Charakter der Strafe behielten diese Uebel aber nur für denjenigen bei, der die ihm durch die Erlösung erworbenen Gnaden von der Hand weist und der Sünde nicht entsagen will; demjenigen, der die Gnade willig ergreift, sollten sie als Mittel zur Beförderung seiner Entsündigung und Heiligung verbleiben.

Der nach dem Sündenfalle eingetretene Zustand der äußeren Natur blieb ebenfalls unverändert, gleichwohl der Fluch mit der Erlösung für diejenigen, die sich derselben theilhaftig machen, auch von der Erde weggenommen ist. Wie die Leiden, Krankheiten und der leibliche Tod des Menschen seine sittliche Erhebung fördern; so sollen auch die in dem Wege der Natur herbeigeführten Mühseligkeiten und Unfälle unter der Leitung einer ewigen und weisen Fürsehung ihm zum Besten gereichen.

Was die durch die Sünde errungene Macht des Satans über den Menschen und über die Natur überhaupt anlangt, so wurde derselben durch Jesu Tod nicht minder Schranken gesetzt. „Christus", sagt der Katechismus rom. *), „besiegte den Teufel." Er ist jener Stärkere, der über den Starkbewaffneten kam, ihn besiegte und ihm sowohl seine Waffenrüstung als seine Beute entriß. Von seinem Siege, den er über die Welt erkämpft hat, heißt es beim h. Johannes: „Vertrauet, ich habe die Welt überwunden." Und in der Apokalypse heißt er der siegende Löwe, der siegend ausgezogen sei, um zu siegen, weil er in diesem Siegen auch seinen Anhängern die Macht zum Siegen verlieh. Der h. Augustin drückt sich in seiner 197. Homilie hierüber noch also aus: „Vor Christi Ankunft war der Teufel ungebunden. Christus erscheint und bindet ihn. Aber, sagst du, wenn er gebunden

*) Cat. rom. p. IV. cap. XV. q. XVII.

ist, warum ist er denn jetzt noch so mächtig? Es ist wahr Geliebteste, der Teufel vermag jetzt noch viel, aber nur über die Lauen und Nachlässigen herrscht er. Wie ein Kettenhund ist er angebunden und beißt denjenigen nur, der in unheilbringender Sicherheit zu ihm hingeht. Sehet, Brüder, den Thoren, der von einem Kettenhunde gebissen wird. Nahe du dich dem Teufel nicht in den Wohllüsten und Begierlichkeiten der Welt, und er wird nicht an dich kommen können. Bellen kann er, anfeinden kann er Jeden, beißen nur den, der es selbst so haben will."

Nach den bereits angeführten Lehren und Beispielen der h. Schrift, kann es nicht in Abrede gestellt werden, daß der Teufel den Menschen durch unmittelbare und mittelbare Einwirkung zur Sünde verführen könne. Denn die Lehren warnen uns mit allem Nachdrucke, gegen seine Nachstellungen auf unserer Haut zu sein. Der römische Katechismus sagt hierüber *): „Der Teufel versucht die Leute zur Sünde, zu ihrem Untergange. Bald erregt er in uns die inneren Reizungen und bedient sich der Reizungen und Erregungen der Seele zu Gehülfinnen, bald reizt er uns von außen, und bedient sich äußerer Dinge, entweder des Glückes, um uns hoffärtig, oder des Unglückes, um uns kleinmüthig zu machen; zuweilen bedient er sich verworfener Menschen als Sendboten und Kundschafter, besonders der Irrgläubigen, welche Andere, die ohnedies zum Bösen geneigt sind, vollends dazu verleiten." Daß wir uns auch noch besonders vor ihm wegen seiner bösen Einflüsse auf unsere Glücksgüter, unsere Gesundheit und Leben zu fürchten hätten, folgt aus den Lehren und Beispielen der h. Schrift nicht. Während des langen Zeitraumes der Offenbarung haben wir nur ein Beispiel, daß der Teufel den Menschen an Leben und an den Glücksgütern geschadet hat. Die sieben Männer der Sara waren überdies in die Sünde der Wohllust versunkene Menschen, und die bösen Geister fuhren in die Heerde

*) Cat. rom. p. IV. cap. XV. q. X.

Schweine auf Zulassung Jesu. Wenn aber zu der Zeit, wo der Fluch noch auf der Erde lastete, der Teufel diese Macht nur einmal bekundet hat, so wird er sie wohl jetzt, nachdem wir durch Christus wieder Gottes Kinder geworden sind, gar nicht mehr ausüben können, und höchstens nur noch da die Möglichkeit einer solchen Einwirkung eingeräumt werden müssen, wo der Mensch die göttliche Adoptirung zurückweist und sich einem heidnischen Lasterleben hingibt. Eben so haben wir nur ein Beispiel, daß der Teufel dem Menschen an seiner Gesundheit geschadet hat. Soll man nun annehmen, wenn Jemand eine auffallende und hartnäckige Krankheit habe, der Teufel treibe da sein Unwesen? Vernünftiger Weise wird man die Krankheit so lange für eine natürliche halten müssen, bis ein verständiger Arzt erklärt, ein Grund zu einer natürlichen Krankheit sei nicht da. Wann aber wird auch der geschickteste Arzt das sagen können? Mit der Besessenheit hat es eine andere Bewandtniß. Wir haben mehre Beispiele von Besessenheit, und haben deren noch während des apostolischen Zeitalters. Auch gab Jesus den Aposteln die Machtvollkommenheit, Teufel auszutreiben, die in der Kirche noch sofort dem Priesterthume vorbehalten ist. Daß Besessenheit noch vorkommen könne, ist darum mit mehr Grund anzunehmen, gleichwohl wir auch davon lange kein Beispiel haben, und eine solche Einwirkung des Teufels auch dann nur angenommen werden könnte, wenn bei den übrigens vorhandenen Symptomen von Besessenheit der Grund zu einer natürlichen Krankheit nicht aufgefunden werden könnte. Es läßt sich darum auch hier nur die Möglichkeit annehmen, daß der Teufel gegenwärtig noch Menschen krank machen und ihnen durch Besessenheit schaden könne. Wenn wir dem Teufel auch noch die Gewalt einräumten, auf die Natur überhaupt einwirken zu können, so finden wir in der heil. Schrift eben so wenig eine besondere Erklärung darüber, daß ihm diese Gewalt genommen wäre, als sie uns ausdrücklich lehrt, daß er sie besitze. In der Offenbarung des h. Johannes Kap. 20, 1—3. heißt es: „Und ich sah einen Engel

vom Himmel herab steigen, welcher hatte den Schlüssel vom Abgrunde und eine große Kette in der Hand. Und er griff den Drachen, die alte Schlange, welche ist der Teufel und der Satan, und band ihn auf tausend Jahre, und warf ihn in den Abgrund und verschloß und versiegelte über ihm, daß er die Wolken nicht mehr verführte, bis tausend Jahre vollendet würden, und darauf muß er auf kurze Zeit gelöst werden." Die Stelle ist eine Vision; das muß man aber daraus entnehmen, daß dem Teufel die Macht, die er vor Christus hatte, also auch die Macht auf die Natur zerstörend einzuwirken, genommen sei. Die tausend Jahre nehmen nach dem h. Augustin und andern Exegeten ihren Ablauf gegen das Ende der Welt. Daß dem Teufel nichts von der ihm benommenen Macht inzwischen von Christus wieder eingeräumt werde, folgt aus der Stelle nicht *).

Nach dieser Erörterung kommen wir dem Gegenstande unserer Aufgabe näher. Christus stiftete eine Kirche, und machte zur Bedingung, daß derjenige, welcher der Erlösung theilhaftig werden wollte, in dieselbe eintreten müsse. Der Eintritt wird ihm durch die zuvorkommende Gnade, die ihm um der Verdienste Jesu Christi willen ohne alles Zuthun seinerseits zufließt, ermöglicht. In der Kirche sind es die Sakramente, durch deren würdigen Empfang ihm die heiligmachende Gnade wird, da diese die Quelle der wirklichen Gnade ist, die wirkliche Gnade zugleich ertheilt, rücksichtlich vermehrt wird. Die wirkliche Gnade fließt ihm aber nicht schon durch den Empfang der Sakramente zu; durch Gebet und Mitwirkung hat er sich dieselbe anzueignen und zu wahren. — Die böse Begierlichkeit ist aber in dem Menschen durch die Erlösung nicht ausgetilgt worden, vielmehr in ihm zum verdienstlichen Kampfe zurückgeblieben. Mittels der Gnade kann er diesen Kampf bestehen. Wirkt er der Gnade nicht mit, so fällt er ihrer beherrschenden Gewalt anheim. Entweder unterliegt er ihren unmittelbaren Anreizungen oder

*) Vergl. Allioli Offenb. Joh. 20, 1—3. Not. 2.

Satan wirkt auf ihn ein, um sie in ihm aufzuwecken. Fröhnt der Mensch dann seinen bösen Lüsten, so wird die Natur selbst, da den Unreinen Alles unrein ist, zum tausendfachen Anstoße, Reiz und Mittel zur Sünde werden. Je mehr er sich aber der Wohlthaten des Erlösungswerkes entäußert und von Christus entfernt, um so größere Macht gewinnt Satan über ihn, und die dogmatisch begründete Möglichkeit tritt ein, daß der Teufel ihm am Leben, an seiner Gesundheit und an seinen Glücksgütern entweder durch unmittelbare Einwirkung, oder durch seine verderblichen Einflüsse auf die Natur überhaupt schaden und sogar, wie zur Zeit Jesu, ihn ganz in Besitz nehmen könne. Der Erlösung entfremdet, wird er den Fluch der Sünde in der Creatur und an seinem eigenen Leibe auch wieder zu erfahren haben *).

Die eingangs bezeichneten Sakramentalien sind es nun, welche den Menschen gegen alle diese Uebel bewahren sollen. Sie sollen ihn gegen die Verführung seiner eigenen Begierlichkeit schützen, der äußern Natur Reiz und Versuchung zur Sünde nehmen, die dämonischen Einflüsse von ihm und der Creatur abwehren und den Fluch der Sünde in Segen verwandeln. In dem Exorzismus, der über das Salz gesprochen wird, heißt es: qui te (sal) per Elisaeum Prophetam in aquam mitti iussit, ut *sanaretur sterilitas aquae:* ut efficiaris sal exorcizatum in salutem credentium: et sis omnibus sumentibus te *sanitas animae et corporis:* et effugiat atque discedat a loco, in quo aspersum fueris, *omnis phantasia et nequitia vel versutia diabolicae fraudis*, *omnisque spiritus immundus.* Der relegiöse Gebrauch dieser Gegenstände findet sich schon in dem Alterthume vor. Aaron und seine Söhne wurden erst gebadet, und dann zu Priestern gesalbt. Der Hohepriester mußte sich erst waschen, ehe er das Rauchwerk anzündete. Mit heil. Oele wurden alle Geräthe des Heiligthums gesalbt**). Salz wurde dem Wasser beigemischt. Nicht allein bei den Ju-

*) Eph. 2, 2. Cat. rom. p. 4. cap. XIV. q. VII.

**) II. Mos. 29. u. 30.

den, auch bei den andern Völkern, die Opferanstalten hatten, kommen diese religiösen Gebräuche vor. — Nach dem traurigen Falle, als der Mensch aus dem Munde Gottes das Wort vernommen, daß Gott sich seiner wieder annehmen wolle, befand er sich in einer Lage, die seine Seele mit einer unnennbaren Sehnsucht erfüllen mußte, Gott seine Dankbarkeit, Ehrfurcht und Liebe zu bezeigen. Der Druck der Schuld, unter der er seufzte, erzeugte in ihm das Gefühl der Nothwendigkeit der Sühne und der Bitte. Was war natürlicher, als daß er sich gedrungen fühlte, diese seine Gemüthsstimmungen vor Gott auszudrücken, und sich Mittel bediente, wie sie ihm die Natur darbot? Daher die Entstehung der Opfer, die noch einen besondern Werth und Bestand dadurch erhielten, daß Gott sie mit Wohlgefallen aufnahm. Er mußte es eben so lebendig empfinden, daß alle Sühnung durch Reinigung seines verunstalteten Herzens bedingt sei. Darum war es wieder so natürlich, daß er seinem Streben nach Herzensreinigung, von dem sein Inneres durchdrungen, ähnliche Ausdrücke zu geben suchte. Daher die körperliche Reinigung mit Wasser, als ein Sinnbild der innern Reinigung, und der Gebrauch, des der Fäulniß wehrenden Salzes als Symbol zur Heiligung und Erhaltung der durch das Verderbniß der Sünde angefaulten Seele, so wie die Salbung mit Oel zur Rüstung und Kräftigung im Kampfe gegen die Anfeindungen des Fleisches, der Welt und des Satans. Sei es auch, daß der religiöse Gebrauch dieser Dinge nicht aus der Natur der Sache herzuleiten, vielmehr auf göttliche Anweisung entstanden und durch Ueberlieferung verbreitet und erhalten worden sei; Wesen und Endzweck bleiben dieselben; sie sind Typen, bestimmt, den Menschen zu entsündigen, vor Versuchungen zu bewahren und zu heiligen.

Diese, in dem Alterthum schon geheiligten Dinge, hat das Christenthum in seinen Cult mit aufgenommen. Bevor sie aber da zum Gebrauche verwendet, werden sie exorzisirt und benedizirt. Die Benediktion wird über alle, der Exor-

zismus über einige Dinge ausgesprochen. Es braucht nach dem Vorhergehenden nicht mehr bemerkt zu werden, daß, wenn der Exorzismus über die Gegenstände ausgesprochen werde, man dabei nicht denken dürfe, als seien dieselben in der Gewalt des Teufels, aus der der Exorzismus sie befreien müsse *). Der Exorzismus soll vielmehr den innern Gehalt der Dinge, der durch den Fluch der Sünde verschlimmert wurde, wiederherstellen, sie dem Dienste der Eitelkeit und den dämonischen Einflüssen, denen sie unterliegen können, entziehen. Dieses geschieht durch die mit dem Exorzismus jedesmal verbundene Benediktion, welche den göttlichen Segen über die Gegenstände herabfleht, damit Gott, von dem nicht allein alle guten Gaben herkommen, sondern auch die natürlichen Kräfte und die heilsamen Wirkungen aller Dinge abhangen, ihnen eine heilsame Kraft verleihen möge, daß sie, nicht allein selbst dem Fluche und dem Dienste der Sünde, so wie den satanischen Einflüssen entzogen, auch dem Leibe und der Seele derjenigen, die sie gläubig gebrauchen, die verlorene paradisische Unversehrtheit verschaffen, und alle Versuchungen, die Anfeindungen des bösen Geistes, überhaupt alle schädlichen Einflüsse, wie sie immer das geistige und zeitliche Wohl des Menschen gefährden können, abwehren **).

Die Gnade und das Gnadenleben sind es nun aber allein, welche dem Menschen eine solche leibliche und geistige Erneuerung bereiten, ihn vor allen Versuchungen, den Anfeindungen des Satans und allen Uebeln des Leibes und der Seele bewahren. Wer diese Gnade hat und dieses Gnadenleben lebt, der ist ein lebendiges Glied des Leibes, welches den Geist Christi belebt und stärkt ***), und ist eine Rebe am Weinstocke, die aus dem Stocke selbst ihre fruchttreibende Kraft empfängt und in Verbindung mit ihm nicht verdorren wird. In Christus einverleibt, möge ein Solcher

---

*) Man muß einen Real- und Personalexorzismus unterscheiden.

**) Vergleiche noch das Segnungsgebet bei der Wasserweihe.

***) I. Korinth. 12, 12.

bitten, warum er immer wolle, es wird ihm gegeben werden *). Er ist um das Reich und dessen Gerechtigkeit wirksam, und der König dieses Reiches wird sein Leben und Heil mit Sorgfalt und Fürsehung beschirmen **). Er kann mit David sagen: „Der Herr regiert mich, und nichts wird mir mangeln" ***), und mit dem Propheten: „Der Herr, unser König, errettet uns" †). Die Gnade und das Gnadenleben werden aber durch die Sakramente vermittelt, durch Gebet und Mitwirkung zugeeignet, vermehrt und bewahrt. Die den. Sakramentalien durch den Exorzismus und die Benediktion verliehene Kraft kann darum sich nur als einen für die Wirksamkeit der Gnade förderlichen Einfluß auf das Gemüth des Menschen äußern. Und dieser Einfluß ist nicht anders gedenkbar, als daß er den Geist und das Gemüth zum Empfange der Sakramente, zum Gebet und zur Gnadenmitwirkung stimmt und regsam erhält. Wenn der Mensch sich außer dem Stande der Gnade befindet, so ist es die zuvorkommende Gnade, die ihn zum Gebete, zur Mitwirkung und zum Empfange der Sakramente anregt. In diesem Falle wirken die Sakramentalien auf Geist und Gemüth zur Aufnahme der zuvorkommenden Gnade und zur Stimmung zum Gebete und zur Mitwirkung förderlich ein. Ihr Einfluß muß aber jedesmal als ein durch die Selbstthätigkeit des Subjektes entstandener, der die in ihnen durch die Benediktion erhöhte, natürliche Kraft bei ihrer Aufnahme in die fünf Sinne besonders günstig ist, gedacht, und kann niemals als ein übernatürlich bewirkter aufgefaßt werden. Wollte man ihn als einen übernatürlich bewirkten auffassen, so würde man den Sakramentalien eine Kraft beilegen müssen, die mit der Kraft entweder der zuvorkommenden, oder der wirklichen Gnade zusammenfiele, und sie zum Theile mit den

*) Joh. 15, 1 u. ff.
**) Cat. rom. p. IV. cap. XI. q. II.
***) Psl. 22.
†) Isaias 33, 22.

— kann sonach nur als ein thörichtes Unterfangen angesehen werden. Mehr Aussicht auf Erfolg (wir sagen nicht: Aussicht auf Erfolg) würde der Versuch haben, aus jener Stelle die ganze christliche Offenbarung, die ganze Schrift des neuen Testamentes mit sammt der Tradition als überflüssig nachzuweisen — ein Versuch übrigens, dem wir an dieser Stelle nicht entgegenzutreten haben.

Andere Stellen der neutestamentlichen Schriften, die gegen die Tradition als Erkenntnißquelle der Lehre Jesu angerufen wurden, sind uns nicht bekannt geworden. Und die uns bekannt gewordenen beweisen nicht nur nicht, was sie beweisen sollen, sie handeln nicht einmal über den Gegenstand, der eigentlich in Frage steht. Weder verwerfen sie die mündliche Ueberlieferung als solche oder überhaupt (d. h. sie erklären den Weg der fortgesetzten mündlichen Mittheilung nicht schon an sich für einen unsichern, unzuverlässigen) noch verwerfen sie dieselbe in Ansehung der christlichen Lehre insbesondere.

Die Protestanten sind nach dem Vorstehenden entschieden im Unrechte, wenn sie für ihre Ansicht, die h. Schrift sei die alleinige Erkenntnißquelle der christlichen Lehre und schließe die Tradition als solche Quelle aus, auf die Autorität der neutestamentlichen Bücher sich berufen. Gewisser, als dies, kann nichts Anderes sein. Hiermit ist freilich noch gar nicht gesagt, daß diese Bücher der entgegengesetzten Ansicht das Wort redeten. Wäre es ja denkbar, daß sie sich weder für die eine noch für die andere Meinung aussprächen, daß sie über diesen Punkt gänzlich schwiegen. Ob sie also wirklich der Ansicht der Katholiken günstig sind, läßt sich gleichfalls nur aus einer unbefangenen Betrachtung der dafür angeführten Schrifttexte erkennen. An diese Betrachtung gehen wir jetzt. Daß dieselbe mit Unparteilichkeit, mit aller Strenge und Schärfe vorgenommen werden müsse, ist früher schon angedeutet worden, wird aber hier nochmals ausdrücklich in Erinnerung gebracht.

Die Katholiken stützen ihre Behauptung, daß die Schriften des neuen Testamentes auf die Tradition als christliches Erkenntnißprinzip hinweisen, auf folgende Stellen derselben:

a) Matth. XXVIII. 19. 20. „Gehet und unterweiset alle Völker, sie taufend auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes, sie Alles festhalten lehrend, so viel Ich euch aufgetragen habe; und siehe! Ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Zeit.“ Deuten diese Worte des göttlichen Herrn an seine Apostel auf den mündlichen Unterricht als bleibende Erkenntnißquelle seiner Lehre hin? Wir sagen: auf den mündlichen Unterricht als bleibende Erkenntnißquelle. Die Tradition ist nämlich im Allgemeinen nichts Anderes, als eine auf dem Wege fortgesetzter mündlicher Mittheilung, auf dem Wege fortgesetzten mündlichen Unterrichtes erfolgende Uebergabe der christlichen Lehre von der frühern an die spätere Generation. Um nun auf die eben gestellte Frage einzugehen, so ist so viel über allen Zweifel gewiß, daß der Ausspruch des Heilandes den Befehl an die Apostel enthält, die Völker mit seiner Lehre bekannt zu machen, sie in seiner Lehre zu unterweisen. Aber wie sollen sie sich dieses Auftrages entledigen? Sollen sie etwa in Jerusalem oder an irgend einem andern Orte bleibend sich aufhalten, hier seine Lehre schriftlich aufzeichnen und diese schriftliche Aufzeichnung dann den Völkern auf welchem Wege auch immer zustellen? oder sollen sie durch mündlichen Vortrag sie in seine Lehre einweihen? Der Heiland will, sie sollen zu den Völkern hingehen und hingegangen (πορευθέντες), sollen sie ihr Lehrgeschäft beginnen. Der Heiland will, sie sollen die Unterrichteten, oder genauer diejenigen unter ihnen, welche sie gläubig gefunden, auf den Namen des dreieinigen Gottes taufen — was abermals eine persönliche Anwesenheit voraussetzt. Der Heiland hat also ganz entschieden ein unmittelbares persönliches Belehren, ein Belehren durch mündlichen Vortrag vor Augen. Wo möglich,

noch klarer geht dies aus der Parallelstelle bei Mark. XVI. 15, 16. hervor, die also lautet: „Gehet in die ganze Welt und rufet das Evangelium aus für alle Creatur" (κηρύξατε rufet das Evangelium wie ein Herold aus, prediget es laut). „Wer glaubt und getauft ist, wird selig werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden. Hier weiset der gebrauchte Ausdruck κηρύσσειν ganz deutlich und bestimmt auf ein mündliches Lehren, auf eine mündliche Verkündigung der evangelischen Wahrheiten hin. Endlich berufen wir uns für diese unsere Auffassung auf den Umstand, daß sie auch die Auffassung der Apostel war. Oder haben diese nicht das Evangelium mündlich gepredigt? Haben sie die Predigt des Evangeliums nicht im Wege mündlichen Vortrages zu Jerusalem eröffnet? ist nicht die ganze Apostelgeschichte ein Beweis, daß sie die Lehre des Herrn unaufhörlich mündlich verkündigt haben? Die Apostel haben also die Weisung ihres göttlichen Meisters von einer mündlichen Belehrung verstanden. Und sie werden doch seinen Auftrag wohl richtig verstanden haben! Zunächst also steht dieses fest: der Heiland hat in seinen obigen Worten den Aposteln die Verbreitung seiner Lehre durch mündlichen Vortrag anbefohlen.

Der mündliche Unterricht kann, die Sache an und für sich betrachtet, ein directes und ein indirectes Erkenntnißmittel der Lehre Jesu sein. Ein directes Erkenntnißmittel derselben ist er dann, wenn er die Menschen unmittelbar und geradezu mit der Lehre Jesu bekannt zu machen hat, oder wenn die Menschen das, was sie aus dem Munde der ihnen gesandten Lehrer vernehmen, sofort und ohne Weiteres als Lehre Jesu anzusehen haben. Wie sich hiernach von selbst versteht, ist er ein indirectes Erkenntnißmittel dann, wenn er die Menschen nicht unmittelbar und geradezu in die Erkenntniß der Lehre Jesu einführen soll, sondern wenn er nur dazu dient, ihnen das Schöpfen dieser Lehre aus der eigentlichen Erkenntnißquelle derselben zu ermöglichen oder zu erleichtern.

Zur größeren Verdeutlichung dieses Unterschiedes fügen wir Folgendes hinzu. Die h. Schrift gilt den Katholiken wie den Protestanten als ein directes Erkenntnißmittel der christlichen Lehre, d. h. die einen wie die andern halten dafür, daß die aus ihr entnommenen Lehren sofort und ohne Weiteres als Lehren des Heilandes zu betrachten und anzunehmen seien. Sie erklären sie somit für eine eigentliche Erkenntnißquelle. Die Protestanten erachten sie überdies für das einzige directe Erkenntnißmittel, für die einzige eigentliche Erkenntnißquelle der christlichen Lehre. Der mündliche Unterricht kann daher in ihrem Systeme nur die Bestimmung haben, in dem richtigen Verständnisse der Schrift, in der Erforschung ihres Lehrinhaltes nachzuhelfen, das Resultat des eigenen Nachdenkens über die Schriftlehre (etwa sammt den Gründen, auf welche sich dieses Resultat stützt), mitzutheilen. Aber dieses Resultat des Nachdenkens des Lehrers, die von ihm mündlich vorgelegte Lehre sofort und ohne Weiteres als den richtigen Schriftinhalt, als wirkliche Lehre Jesu anzusehen, kann (nach protestantischer Anschauung) dem Lernenden nicht zugemuthet, nicht angesonnen werden. Er muß zudem die betreffenden Schrifttexte, die ihm ja die alleinige Fundgrube der Lehre Jesu sind, selbst ansehen, selbst prüfen, und erst nach gewonnener Ueberzeugung, daß die ihm mündlich vorgetragene Lehre in der h. Schrift wirklich verzeichnet steht, kann er sie als Lehre Jesu aufnehmen. Der mündliche Unterricht kann also im protestantischen Lehrsysteme nur dazu dienen, dem Lernenden oder Hörenden das Schöpfen der Lehre aus der h. Schrift als der alleinigen eigentlichen Erkentnißquelle derselben möglich, resp. leicht zu machen; er ist ein indirectes Erkenntnißmittel und somit keine eigentliche Erkenntnißquelle. Ganz entgegengesetzt ist die Anschauungsweise der Katholiken. Sie erachten den mündlichen Unterricht für ein directes Erkenntnißmittel, für eine eigentliche Erkenntnißquelle der Lehre Jesu; sie sehen die durch

den mündlichen Unterricht überkommenen Lehren sofort und ohne Weiteres als Lehren Jesu an. Haben wir also oben erkannt, daß Jesus den Aposteln mündlichen Unterricht, mündliche Belehrung vorgeschrieben hat, so müssen wir jetzt ferner fragen, ob er ihnen denselben als directes Erkenntnißmittel (als eigentliche Erkenntnißquelle) oder blos als indirectes vorgeschrieben hat. Freilich — diese Frage ist bald beantwortet. Zu der Zeit nämlich, wo Jesus jene Vorschrift ertheilte, war von den Büchern des Neuen Testamentes noch kein Jota niedergeschrieben. Die den Aposteln befohlene mündliche Belehrung kann also unmöglich eine solche gewesen sein, die zu einer schriftlichen Aufzeichnung der Lehre Jesu in Beziehung gestanden, die die Bestimmung gehabt hätte, zum Verständnisse des geschriebenen Buchstabens behülflich zu sein; sie kann nur eine solche gewesen sein, welche unmittelbar und geradezu, welche sofort und ohne Weiteres mit der Lehre Jesu bekannt machen sollte, d. h. sie kann nur ein directes Erkenntnißmittel, nur eine eigentliche Erkenntnißquelle dieser Lehre haben sein sollen. Als eine solche erscheint sie denn auch in der Apostelgeschichte. Ihre ganze Kenntniß, welche die dreitausend Erstbelehrten von der christlichen Lehre besaßen, hatten sie aus dem mündlichen Vortrage der Apostel, insbesondere des Apostelfürsten Petrus geschöpft Apg. II. Nach der wunderbaren Heilung des vom Mutterleibe an gelähmten Mannes, welche vieles Volk um die Apostel Petrus und Johannes versammelt hatte, hielt Petrus einen mündlichen Vortrag an die Zusammengeströmten, durch den Viele die Lehre Jesu kennen lernten und gläubig wurden Apg. III. IV., 1—4. (V. 4. lautet: „Viele von denen, welche das Wort gehört hatten, glaubten.) Die Juden von Antiochia in Pisidien verdankten ihre Kenntniß der Lehre des Heilandes, dem mündlichen Vortrage des Apostels Paulus Apg. XIII., 14—43. Mit diesen Beispielen, deren übrigens in der Apostelgeschichte noch mehre zu lesen sind, ist es für unsern Zweck

vollkommen genug. Zweitens also steht auch dieses fest: Der Heiland hat in seinen obigen Worten den Aposteln die mündliche Verkündigung seiner Lehre als ein directes Erkenntnißmittel, als eine eigentliche Erkenntnißquelle derselben vorgeschrieben.

Nun erübrigt in Betreff unserer Stelle nur noch eine Frage, nämlich die: für welche Zeit der Herr die eben erwähnte Weisung gegeben, ob blos für die Zeit der Apostel oder für alle Zeit. Mit dieser Weisung verbindet er die Zusicherung seines alltäglichen Beistandes bis zur Vollendung der Zeit (daß die Worte ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος hier richtig gefaßt sind, kann nach Vergleichung nachstehender Parallelstellen gar nicht zweifelhaft erscheinen: Matth. XIII, 39. ὁ δὲ θερισμὸς συντέλεια τοῦ αἰῶνός ἐστιν, οἱ δὲ θερισταὶ ἄγγελοί εἰσιν, „die Ernte aber ist die Vollendung der Zeit" — das Ende der Welt — „die Schnitter aber sind die Engel;" V. 40.: „wie nun Unkraut gesammelt wird und im Feuer verbrannt, so wird es auch gehen ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος τούτου bei der Vollendung dieser Zeit" — am Ende dieser Welt). Er kann diese Zusicherung nur in der Absicht ertheilt haben, um jeden Zweifel an der nöthigen Befähigung und Ausrüstung zur Ausführung seines Befehles von vorne herein niederzuschlagen. Sie steht somit zu der gegebenen Weisung in der engsten Beziehung. Nun aber lautet die mit Rücksicht auf diese Weisung, um dieser Weisung willen ertheilte Zusicherung auf alle folgende Zeit bis zum endlichen Abschlusse derselben. Was folgt hieraus gewisser, als daß auch die Weisung, um derentwillen sie ertheilt worden, für alle Zukunft gelte? Also der bezeichnete Auftrag des Herrn soll bis zur Vollendung der Zeit in Kraft bestehen, und soll bis zu diesem letzten Zeitpunkte hin alle Tage in Ausführung gebracht werden. Wäre es ja im entgegengesetzten Falle widersinnig gewesen, die Zusicherung der zur Vollziehung desselben nöthigen Hülfe über alle Tage der ganzen folgenden Zukunft zu erstrecken,

noch klarer geht dies aus der Parallelstelle bei Mark. XVI. 15, 16. hervor, die also lautet: „Gehet in die ganze Welt und rufet das Evangelium aus für alle Creatur" (κηρύξατε rufet das Evangelium wie ein Herold aus, prediget es laut). „Wer glaubt und getauft ist, wird selig werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden. Hier weiset der gebrauchte Ausdruck κηρύσσειν ganz deutlich und bestimmt auf ein mündliches Lehren, auf eine mündliche Verkündigung der evangelischen Wahrheiten hin. Endlich berufen wir uns für diese unsere Auffassung auf den Umstand, daß sie auch die Auffassung der Apostel war. Oder haben diese nicht das Evangelium mündlich gepredigt? Haben sie die Predigt des Evangeliums nicht im Wege mündlichen Vortrages zu Jerusalem eröffnet? ist nicht die ganze Apostelgeschichte ein Beweis, daß sie die Lehre des Herrn unaufhörlich mündlich verkündigt haben? Die Apostel haben also die Weisung ihres göttlichen Meisters von einer mündlichen Belehrung verstanden. Und sie werden doch seinen Auftrag wohl richtig verstanden haben! Zunächst also steht dieses fest: der Heiland hat in seinen obigen Worten den Aposteln die Verbreitung seiner Lehre durch mündlichen Vortrag anbefohlen.

Der mündliche Unterricht kann, die Sache an und für sich betrachtet, ein directes und ein indirectes Erkenntnißmittel der Lehre Jesu sein. Ein directes Erkenntnißmittel derselben ist er dann, wenn er die Menschen unmittelbar und geradezu mit der Lehre Jesu bekannt zu machen hat, oder wenn die Menschen das, was sie aus dem Munde der ihnen gesandten Lehrer vernehmen, sofort und ohne Weiteres als Lehre Jesu anzusehen haben. Wie sich hiernach von selbst versteht, ist er ein indirectes Erkenntnißmittel dann, wenn er die Menschen nicht unmittelbar und geradezu in die Erkenntniß der Lehre Jesu einführen soll, sondern wenn er nur dazu dient, ihnen das Schöpfen dieser Lehre aus der eigentlichen Erkenntnißquelle derselben zu ermöglichen oder zu erleichtern.

Zur größeren Verdeutlichung dieses Unterschiedes fügen wir Folgendes hinzu. Die h. Schrift gilt den Katholiken wie den Protestanten als ein directes Erkenntnißmittel der christlichen Lehre, d. h. die einen wie die andern halten dafür, daß die aus ihr entnommenen Lehren sofort und ohne Weiteres als Lehren des Heilandes zu betrachten und anzunehmen seien. Sie erklären sie somit für eine eigentliche Erkenntnißquelle. Die Protestanten erachten sie überdies für das einzige directe Erkenntnißmittel, für die einzige eigentliche Erkenntnißquelle der christlichen Lehre. Der mündliche Unterricht kann daher in ihrem Systeme nur die Bestimmung haben, in dem richtigen Verständnisse der Schrift, in der Erforschung ihres Lehrinhaltes nachzuhelfen, das Resultat des eigenen Nachdenkens über die Schriftlehre (etwa sammt den Gründen, auf welche sich dieses Resultat stützt), mitzutheilen. Aber dieses Resultat des Nachdenkens des Lehrers, die von ihm mündlich vorgelegte Lehre sofort und ohne Weiteres als den richtigen Schriftinhalt, als wirkliche Lehre Jesu anzusehen, kann (nach protestantischer Anschauung) dem Lernenden nicht zugemuthet, nicht angesonnen werden. Er muß zudem die betreffenden Schrifttexte, die ihm ja die alleinige Fundgrube der Lehre Jesu sind, selbst ansehen, selbst prüfen, und erst nach gewonnener Ueberzeugung, daß die ihm mündlich vorgetragene Lehre in der h. Schrift wirklich verzeichnet steht, kann er sie als Lehre Jesu aufnehmen. Der mündliche Unterricht kann also im protestantischen Lehrsysteme nur dazu dienen, dem Lernenden oder Hörenden das Schöpfen der Lehre aus der h. Schrift als der alleinigen eigentlichen Erkentnißquelle derselben möglich, resp. leicht zu machen; er ist ein indirectes Erkenntnißmittel und somit keine eigentliche Erkenntnißquelle. Ganz entgegengesetzt ist die Anschauungsweise der Katholiken. Sie erachten den mündlichen Unterricht für ein directes Erkenntnißmittel, für eine eigentliche Erkenntnißquelle der Lehre Jesu; sie sehen die durch

den mündlichen Unterricht überkommenen Lehren sofort und ohne Weiteres als Lehren Jesu an. Haben wir also oben erkannt, daß Jesus den Aposteln mündlichen Unterricht, mündliche Belehrung vorgeschrieben hat, so müssen wir jetzt ferner fragen, ob er ihnen denselben als directes Erkenntnißmittel (als eigentliche Erkenntnißquelle) oder blos als indirectes vorgeschrieben hat. Freilich — diese Frage ist bald beantwortet. Zu der Zeit nämlich, wo Jesus jene Vorschrift ertheilte, war von den Büchern des Neuen Testamentes noch kein Jota niedergeschrieben. Die den Aposteln befohlene mündliche Belehrung kann also unmöglich eine solche gewesen sein, die zu einer schriftlichen Aufzeichnung der Lehre Jesu in Beziehung gestanden, die die Bestimmung gehabt hätte, zum Verständnisse des geschriebenen Buchstabens behülflich zu sein; sie kann nur eine solche gewesen sein, welche unmittelbar und geradezu, welche sofort und ohne Weiteres mit der Lehre Jesu bekannt machen sollte, d. h. sie kann nur ein directes Erkenntnißmittel, nur eine eigentliche Erkenntnißquelle dieser Lehre haben sein sollen. Als eine solche erscheint sie denn auch in der Apostelgeschichte. Ihre ganze Kenntniß, welche die dreitausend Erstbelehrten von der christlichen Lehre besaßen, hatten sie aus dem mündlichen Vortrage der Apostel, insbesondere des Apostelfürsten Petrus geschöpft Apg. II. Nach der wunderbaren Heilung des vom Mutterleibe an gelähmten Mannes, welche vieles Volk um die Apostel Petrus und Johannes versammelt hatte, hielt Petrus einen mündlichen Vortrag an die Zusammengeströmten, durch den Viele die Lehre Jesu kennen lernten und gläubig wurden Apg. III. IV., 1—4. (V. 4. lautet: „Viele von denen, welche das Wort gehört hatten, glaubten.) Die Juden von Antiochia in Pisidien verdankten ihre Kenntniß der Lehre des Heilandes, dem mündlichen Vortrage des Apostels Paulus Apg. XIII., 14—43. Mit diesen Beispielen, deren übrigens in der Apostelgeschichte noch mehre zu lesen sind, ist es für unsern Zweck

vollkommen genug. Zweitens also steht auch dieses fest: Der Heiland hat in seinen obigen Worten den Aposteln die mündliche Verkündigung seiner Lehre als ein directes Erkenntnißmittel, als eine eigentliche Erkenntnißquelle derselben vorgeschrieben.

Nun erübrigt in Betreff unserer Stelle nur noch eine Frage, nämlich die: für welche Zeit der Herr die eben erwähnte Weisung gegeben, ob blos für die Zeit der Apostel oder für alle Zeit. Mit dieser Weisung verbindet er die Zusicherung seines alltäglichen Beistandes bis zur Vollendung der Zeit (daß die Worte ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος hier richtig gefaßt sind, kann nach Vergleichung nachstehender Parallelstellen gar nicht zweifelhaft erscheinen: Matth. XIII, 39. ὁ δὲ θερισμὸς συντέλεια τοῦ αἰῶνός ἐστιν, οἱ δὲ θερισταὶ ἄγγελοί εἰσιν, „die Erute aber ist die Vollendung der Zeit" — das Ende der Welt — „die Schnitter aber sind die Engel;" V. 40.: „wie nun Unkraut gesammelt wird und im Feuer verbrannt, so wird es auch gehen ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος τούτου bei der Vollendung dieser Zeit" — am Ende dieser Welt). Er kann diese Zusicherung nur in der Absicht ertheilt haben, um jeden Zweifel an der nöthigen Befähigung und Ausrüstung zur Ausführung seines Befehles von vorne herein niederzuschlagen. Sie steht somit zu der gegebenen Weisung in der engsten Beziehung. Nun aber lautet die mit Rücksicht auf diese Weisung, um dieser Weisung willen ertheilte Zusicherung auf alle folgende Zeit bis zum endlichen Abschlusse derselben. Was folgt hieraus gewisser, als daß auch die Weisung, um derentwillen sie ertheilt worden, für alle Zukunft gelte? Also der bezeichnete Auftrag des Herrn soll bis zur Vollendung der Zeit in Kraft bestehen, und soll bis zu diesem letzten Zeitpunkte hin alle Tage in Ausführung gebracht werden. Wäre es ja im entgegengesetzten Falle widersinnig gewesen, die Zusicherung der zur Vollziehung desselben nöthigen Hülfe über alle Tage der ganzen folgenden Zukunft zu erstrecken,

Oder welcher Vernünftige verspricht den zur Erfüllung eines Befehles nöthigen Beistand für eine längere Zeit, als der Befehl selbst gilt? Unsere obige Frage ist also dahin zu beantworten: daß der Heiland den Befehl, die Völker mündlich zu belehren und durch mündliche Belehrung sofort mit seiner Lehre bekannt zu machen, für die ganze Folgezeit, mithin nicht blos den Aposteln, sondern auch ihren Nachfolgern (deren Repräsentanten sie sind), gegeben habe. Ganz dasselbe Resultat ergibt sich aus der schon angeführten Parallelstelle bei Markus. Aus V. 16. („wer glaubt und getauft ist, wird selig werden") erhellet nämlich, daß der Heiland bei der Weisung, alle Creatur durch mündliche Predigt mit den Wahrheiten des Evangeliums direct bekannt zu machen, die Beseligung der Menschen im Auge gehabt habe. Nun aber soll nach der Schrift — die betreffenden Aeußerungen werden an einer anderen Stelle dieser Abhandlung angeführt werden — unser gesammtes Geschlecht in Christo selig werden. Der Auftrag Jesu, seine Lehre mündlich zu predigen und durch mündliche Predigt direct zur Kenntniß der Menschen zu bringen, gilt sonach, da er zur Beseligung der Menschen gegeben ist, so lange, als dieser sein Zweck besteht, d. h. er gilt so lange, als es zu beseligende Menschen gibt = für immer. Drittens steht somit auch dieses fest: Jesus hat in seinen erwähnten Worten den mündlichen Unterricht für alle Folgezeit als directes Erkenntnißmittel, als eigentliche Erkenntnißquelle seiner Lehre vorgeschrieben.

Ist durch diesen Befehl des Herrn die schriftliche Verkündigung seiner Lehre vielleicht ausgeschlossen? Durchaus nicht. Er bezeichnet ja die mündliche Predigt nicht eben als das einzige directe Erkenntnißmittel, sondern nur als eine bleibende Erkenntnißquelle seiner Lehre. Dabei bleibt die volle Möglichkeit bestehen, daß er schon gleich von Anfang an neben der mündlichen auch die schriftliche Verkündigung des Evangeliums gewollt habe. Und er hat dieselbe wirklich gewollt. Wir müssen dies daraus schließen, daß die

Apostel, welche unter seiner und seines h. Geistes immerwährender Leitung standen, seine Lehre wenigstens zu großem Theile schriftlich aufgezeichnet haben. Aber ausdrücklich erwähnt und klar ausgesprochen finden wir einen Befehl des Herrn zur schriftlichen Belehrung an keiner einzigen Stelle der h. Schrift, sondern nur den Befehl zur mündlichen Unterweisung. Wer sich daher an die Worte des Heilandes hält, wie sie in der h. Schrift vorgezeichnet sind, von dem sollte man meinen, er würde auf den mündlichen Unterricht als Erkenntnißquelle, wenn nicht allein und ausschließlich, so doch ein ganz besonderes und vorzügliches Gewicht legen. Und die Protestanten, welche sich rühmen, in ihrem christlichen Glauben genau der h. Schrift zu folgen, verwerfen den mündlichen Unterricht als eigentliche Erkenntnißquelle!!

Wir sind in der Erörterung der vorstehenden Schriftäußerung etwas ausführlich gewesen. Wir haben die Momente, welche hier den Ausschlag geben, einzeln hervorgehoben, und jedes mit mehren haltbaren Gründen gestützt. Hoffentlich wird der Leser, wenn er uns bisher gefolgt ist, uns diese Weitläuftigkeit nicht verübeln. Denn er wird mit uns die Ueberzeugung gewonnen haben, daß die betreffenden Worte in unserer gegenwärtigen Frage von großer Bedeutung, von hoher Wichtigkeit sind. So weit unsere Beobachtungen reichen, dürften sie in ihrem Verhältnisse zu unserer Frage gemeinhin nicht genügsam gewürdigt werden.

Recensionen.

Lateinische und griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert. Herausgegeben von Franz Joseph Mone, Archivdirektor zu Karlsruhe. Mit einer Schrifttafel. Frankfurt a. M. Verlag von Carl Bernhard Lizius. 1850. VI. 170. in 4.

(Schluß.)

Die dritte Abtheilung handelt von der römischen Messe. In einer Vorerörterung, die jedoch ziemlich verworren ist, will der Verfasser deutlich machen, daß die Untersuchung über die lateinische Messe, wie er gethan habe, mit Afrika und Gallien angefangen werden müsse. Der Hauptgrund, worauf der Verfasser sich hierbei stützt, ist der, weil die römischen Sakramentarien nicht weit genug zurückgehen, und die Zeugnisse für das Alter der Messe bei den Afrikanern und Galliern auch für die Römer beweisen, da sie mit diesen in Kirchengemeinschaft standen. Wir meinen nun aber, daß es gar nicht nöthig gewesen wäre, sich auf eine Untersuchung über die Beschaffenheit der afrikanischen und gallischen Liturgie einzulassen, um darzuthun, daß die Messe in der römischen Kirche sehr alt sei, und daß dies viel besser und direkter habe geschehen können durch Anführung von Stellen aus den heil. Vätern. Für die Beschaffenheit der römischen Messe kann aus der afrikanischen und gallischen

Liturgie ebenfalls nichts gefolgert werden, schon darum nicht, weil wir von der Einrichtung der afrikanischen Liturgie zu wenig wissen, und beide, namentlich aber die gallische Liturgie, von der römischen bedeutend abwich. In der Vorerinnerung stellt der Verfasser auch die Behauptung auf, reine Quellen der römischen Liturgie seien nur das altrömische und das gregorianische Meßbuch, weil das gelasianische schon fränkischen Einfluß erfahren habe. Was für ein altrömisches Meßbuch hier genannt sei, gibt das folgende erste Kapitel zu erkennen; demzufolge ist es das, zuerst von Blanchini herausgegebene sogenannte Sacramentarium Leoninum. Aber der Verfasser, sich anschliessend an die Meinung der Gebrüder Ballerini, gibt selbst zu, daß dieses Buch nur ein Sammelwerk sei, und zwar daß in diese Sammlung die Messen vieler Kirchen, oft ohne Ordnungen aufgenommen worden seien (Seite 109), wie kann es denn eine reine Quelle der römischen Liturgie sein? Bei näherer Ansicht des Buches ist es wohl nicht zu verkennen, daß es viele Gebete der römischen Kirche enthält, aber daß alles daher entnommen sei, dagegen spricht schon die Vielfältigkeit und massenhafte Anhäufung des Materials, so wie auch der Umstand, daß der Codex von Verona herstammt. Warum aber das gregorianische Meßbuch eine reinere Quelle der römischen Liturgie sein soll, als das gelasianische, vermögen wir vollends nicht einzusehen. Der Verfasser sagt, weil letzteres fränkischen Einfluß erfahren, wofür aber weiter kein Beweis angeführt wird, als daß es noch im achten (?) und neunten Jahrhundert in Frankreich üblich gewesen. Indessen zweifeln wir kaum daran, daß dasselbe fränkischen Einfluß erfahren, jedenfalls ist die Vermuthung begründet, daß es, weil es in Frankreich im Gebrauche war, daselbst auch Einfluß erfahren. Aber dasselbe läßt sich auch vom gregorianischen Meßbuch sagen, das ebenfalls in Frankreich gebraucht worden ist. Doch vielleicht hatte der Verfasser im Sinne, und der Umstand, daß er vorher bemerkt (S. 10), von den liturgischen Schriftstellern sei auf die Heimath der

Handschriften zu wenig Gewicht gelegt worden — ein Vorwurf, den wir gar nicht begründet finden — deutet darauf hin, daß er dies wirklich im Sinne gehabt haben möge, nämlich, daß der Codex des gelasianischen Sakramentars, der allen spätern Ausgaben zu Grunde liegt, aus Frankreich herstamme. Aber auch dies kann kein Grund sein, das Sakramentar Gregor's für eine reinere Quelle der römischen Liturgie zu erklären; denn erstens stimmen die verschiedenen Codices des gregorianischen Sakramentars nicht überein, wie der Verfasser S. 115 selbst angibt, zweitens ist keiner der ältern Codices dieses Sakramentars in Rom entstanden, sondern sie kommen sämmtlich aus Frankreich oder Deutschland her, auch der ottobonianische und vaticanische. Drittens, selbst die Ausgabe des Sakramentars Gregor's von Hugo Menardus, worauf der Verfasser besonders Gewicht zu legen scheint, hat einige aus Frankreich stammende Codices zum Grunde *); und dem Verfasser wird es nicht unbekannt sein, daß die Benediktiner, welche den Text des Menardus in die Ausgabe der Werke Gregor's aufgenommen haben, deshalb von Thomasius und Muratori sehr getadelt worden sind, daß sie nicht lieber den Text des Pamelius (nach einem Kölner Codex) als einen reineren aufgenommen hätten. Ueberhaupt kann von einem reinen Texte des gregorianischen Sakramentars bis dahin keine Rede sein, obwohl es nicht schwer zu ermitteln ist, welcher Codex ein gregorianisches Sakramentar repräsentire, da Veränderungen und Zusätze, welche das Sakramentar im Laufe der Zeit an verschiedenen Orten erfahren, keine wesentliche Umgestaltung desselben haben bewirken können.

Das erste Kapitel dieser Abhandlung hat die Ueberschrift: Geschichtliche Stellung des altrömischen Meßbuchs,

---

*) Der Verfasser irrt sich, wenn er S. 115 sagt, Menardus habe zu seiner Ausgabe einen römischen Codex gebraucht. Der Codex, den er zum Grunde legte, stammt aus der Abtei Corbie; er nennt ihn fälschlich auf dem Titel S. Eligii.

d. h. des sogenannten Leoninischen Sakramentars. Zuerst wird hier die politische Lage Italiens im vierten und fünften Jahrhundert besprochen, und nachher werden die Gebete hervorgehoben, welche Anspielungen auf die damaligen Zeitumstände enthalten sollen, wobei das gelasianische Sakramentar stets verglichen wird; wie es scheint, soll diese Aufstellung vorzüglich dazu dienen, um daher einen Maßstab zur Bestimmung des Alters dieser Sammlung zu erlangen. Wir können diesen Theil füglich übergehen, um so mehr, als schon durch Muratori und die Gebrüder Ballerini dieser Punkt unter Anführung der nämlichen Umstände sattsam erörtert worden ist. — Wenn der Verfasser die Ansicht ausspricht (S. 189), daß diese Sammlung veranstaltet sein möge, um aus dem allgemeinen Ruin (bei der politischen Zerstörung Italiens) noch zu retten, was möglich war, so müssen wir bekennen, daß wir dies wenig wahrscheinlich finden; denn das ist von je her die Art der Kirche gewesen, daß sie, mochte in der Welt vorgehen, was da wollte, an dem Ueberlieferten festhielt, und ganz besonders auch in der Ordnung des Gottesdienstes; demnach wird sie da auch gewiß gesorgt haben, daß ihr die Kirchenbücher nicht verkamen, und wäre auch das eine oder das andere Exemplar zu Grunde gegangen, es waren in jener Zeit der Kirchen genug vorhanden, von woher man sich wieder mit einem neuen versehen konnte. Was hätte auch die Privat-Sammlung eines Einzelnen zur Erhaltung des Bestehenden viel beitragen können, zumal da sie Allerlei durcheinander von verschiedenen Orten her aufgenommen hatte und überdem der kirchlichen Autorität entbehrte? — Wenn der Verfasser ferner sagt (S. 109): aus demselben Bedürfniß, die zerrütteten Zustände wieder zu ordnen und zu befestigen, sei das gelasianische Meßbuch hervorgegangen, so fehlt es an allem Grunde, so etwas zu behaupten; wir wissen erstens positiv nichts darüber, was den P. Gelasius zu seiner Arbeit vermocht hat, und zum Andern sagen die Nachrichten blos, daß er Orationen und Präfationen beigefügt habe, was doch

nicht im entferntesten darauf hindeutet, daß er eine Unordnung zu heben beabsichtigt habe; es war ihm vielmehr lediglich um die Zusätze zu thun.

Seite 112 wirft der Verfasser die Frage auf: Wodurch kam das gelasianische Meßbuch zu den Franken, und wann geschah dieses? Die Antwort lautet: Das Meßbuch kam zu den Franken durch die Taufe Clodowich's (auf Weihnachten im Jahre 496) und wurde in seiner jetzigen Gestalt verfertigt nach dem Tode jenes Königs (nach dem Jahre 511). Der Verfasser stützt diese seine Behauptung vorzüglich darauf, daß in den Gebetern des Gelasianums ziemlich häufig der Ausdruck nomen romanum, regnum und imperium romanum und statt romanum oder dies durch sive erklärend oder ändernd, das eine und das andere Mal Francorum vorkomme, und dem Clodowich schon damals die Herrschaft des westlichen Römerreiches in Aussicht gestellt worden sei. Wir meinen, dieser Grund sei doch gar zu schwach *); der Verfasser scheint dies auch selbst gefühlt zu haben, denn er fügt bei (Seite 114), was freilich auch nicht viel sagen will: es war jedenfalls zweckmäßig, den neubekehrten Franken richtige Meßbücher zu geben und sie nicht den Verfälschungen der Arianer auszusetzen. Wir glauben allerdings auch, daß man besorgt gewesen sein werde, die Franken gegen die Arianischen Irrthümer zu schützen, aber dazu war ein römisches Meßbuch gar nicht erforderlich; die Franken schlossen sich an die orthodoxe Kirche in Gallien an und in der gallischen Kirche hatte man orthodoxe Meßbücher, die man auch später noch, unter Carl dem Großen mit dem römischen Meßbuche zu vertauschen wenig geneigt war. — Wir nahmen an, der Verfasser habe in den eben angeführten Worten sagen wollen, das gelasianische Sakramentar sei in Folge

*) Wir sehen in dem angeführten Umstande nur einen Beweis, daß wir hier ein römisches Meßbuch vorhaben, und zwar ein recht altes, welches bei seiner Uebertragung nach Frankreich modificirt werden mußte.

der Taufe Clodowich's und bald nachher zu den Franken gekommen; dagegen müssen wir aber weiter noch erinnern, daß auch nicht ein Schein von positivem Beweis aus geschichtlichen Dokumenten hierfür vorliegt; erst nach Einführung der römischen Liturgie in Gallien, unter Carl d. Gr., finden wir, daß nebst dem gregorianischen auch das gelasianische daselbst vielfach gebraucht wurde, eine Thatsache, die sich übrigens leicht erklären läßt. Was der Verfasser damit sagen will, das gelasianische Meßbuch sei in seiner jetzigen Gestalt nach dem Tode Clodowichs (511) verfertigt worden, begreifen wir nicht. Papst Gelasius, der das Buch verfertigte, oder besser gesagt, Veränderungen daran vornahm, starb im Jahre 496, und das bekannte Exemplar des Gelasianums, das wir noch haben, stammt, wie die nachgelasianischen Zusätze andeuten, aus dem achten Jahrhundert.

Das zweite Kapitel hat die Ueberschrift: Ausführliche Bruchstücke des gregorianischen Meßbuches nach einem Codex rescriptus. Nach einigen Vorbemerkungen gibt der Verfasser Nachrichten über die von ihm aufgefundenen Handschriften. Es ist der Reichenauer Codex Nr. 112 zu Karlsruhe. Er ist in klein Folio, hat 24 Zeilen auf der Seite und enthält 27 rescribirte Blätter. Nach dem Dafürhalten des Verfassers ist die untere Schrift nicht viel älter als die obere. Die Initialen seien die des siebenten Jahrhunderts und die Textschrift sei aus dem Uebergange des siebenten zum achten Jahrhundert. Wir wollen dies gelten lassen, müssen aber gestehen, daß wir der Handschrift von vorn herein kein höheres Alter beizulegen geneigt sind, als der Stiftung des Klosters Reichenau (im J. 724); wie wir denn auch die Schriftform allein nicht für geeignet halten, einen sichern Maßstab abzugeben, ob es eine Handschrift aus dem achten oder neunten Jahrhundert sei. Beim Abdrucke des fraglichen Bruchstückes verfuhr der Verfasser so, daß er nur die Gebete abdrucken ließ, die bei Menard und Muratori nicht stehen oder bedeutend verändert sind, sonst aber auf deren Ausgabe, so wie auch auf das Gelasianum nur hinverwies

durch Anführung der Anfangsworte oder auch nur der Seitenzahl. Wir sind mit dieser Methode nicht einverstanden, würden es jedenfalls für besser gehalten haben, wenn der Verfasser den vollständigen Text, oder doch so viel, als davon zu lesen war, hätte abdrucken lassen, zumal die genannten Bücher nur Wenigen zur Hand sind. Vollends wird es schwer, sich da zurechtzufinden, wo nur die Seitenzahl bei Menard citirt wird mit dem Beisatz: daselbst zu einer andern Messe gehörig oder etwas verschieden. Ueberhaupt finden wir es sonderbar, daß der Verfasser statt den Menard und Muratori zu vergleichen, nicht lieber die von Gerbert herausgegebenen Codices von St. Gallen und Reichenau verglichen hat, zumal da er ja auch eine Reichenauer Handschrift vor sich hatte. Er würde dann auch bald gefunden haben, daß seine Handschrift ziemlich genau mit dem Gerbert'schen Codex übereinstimmt, wobei denn jedoch von dem, was die Gerbert'sche Handschrift aus der ambrosianischen Liturgie mit aufgenommen hat, abgesehen werden muß. Es würde ihm dann auch vollends offenbar geworden sein, daß seine Handschrift nicht ein Bruchstück eines gregorianischen, sondern eines gemischten Sakramentars ist, das mehr Stücke aus dem gelasianischen als aus dem gregorianischen Sakramentar entnommen hat. Der Verfasser gesteht S. 118 dies selbst zu, daß es ein Auszug aus beiden Sakramentarien sei, wenn er aber hinzufügt, auch aus dem gallischen Meßbuch, so sind wir darum nicht mit ihm einverstanden; wenigstens haben wir darin nichts gefunden, was zu den Eigenthümlichkeiten der altgallischen Liturgie gehört. Der Verfasser führt hierfür auch keinen Beweis an, wenn nicht etwa Folgendes dafür gelten soll. Er sagt nämlich, das Sakramentar, wozu dieses Bruchstück gehört, stamme aus Frankreich (Seite 117), sei aber kein Orginalwerk, sondern nur Abschrift einer ältern Sammlung (Seite 118). Daß es aus Frankreich stamme, gehe erstens daraus hervor, weil die Präfationen Contestationen genannt würden. Allein diese Be[illegible]g verschlägt nicht viel, zumal sie nicht als

eine der gallischen Liturgie ausschließlich eigne behauptet werden kann; sagt auch ja Gerbert (Monumenta Part. 1. pag. 2. not. 3.), daß in dem von ihm benutzten Reichenauer Codex alle Präfationen Contestationen überschrieben seien; zweitens sei das gallische Friedensgebet vor der Präfation eingeschaltet und er führt dafür die zweite von ihm herausgegebene Messe an; die andern Messen haben davon nichts; und in Ansehung der allegirten zweiten Messen ist er ganz im Irrthum, denn die Worte, die er anführt, gehören zur Sekreta, wie der Verfasser sich selbst aus der Ueberschrift bei Gerbert l. c. S. 3. überzeugen kann; drittens führt der Verfasser für seine Behauptung an, daß die Benediktion nach der Präfation ausgelassen sei, weil die gallische Messe sie erst nach dem Vaterunser habe. Allein die von ihm edirten Messen haben ja auch keine Benediktion nach dem Vaterunser und die römische Kirche hat nach der Präfation nie eine Benediktion gehabt. Wir begreifen gar nicht, was den Verfasser zu dieser Behauptung hätte veranlassen können; als vierten und letzten Grund führt er an, daß die Lesearten die gallische Volkssprache verriethen. Wenn letzteres wirklich der Fall wäre, so ließe dies sich ja schon dadurch erklären, daß ein in Frankreich geborner Mönch von Reichenau die Abschrift verfertigt habe; indessen ist diese Annahme nicht nöthig, es genügt anzunehmen, daß sie von einem wenig gebildeten Manne, der des Lateinischen nicht besonders mächtig war, herrühre; klagt ja auch selbst Gerbert in der Vorrede zu seinem Werke, daß namentlich sein Reichenauer Codex so schlecht stilisirt und voller Fehler sei.

Das Bruchstück enthält der Messen, die noch ziemlich vollständig zu lesen waren, vierzehn; sie gehen von der Weihnachts-Vigilie bis zum ersten Sonntage nach Epiphania einschließlich; ob die Blätter der Handschrift richtig geordnet sind, wissen wir nicht, es kommt uns aber sonderbar vor, daß die Vigilie von Epiphania nach dem Feste Epiphania folgt und zwischen beiden noch eine Messe steht, die unbezweifelbar zum Neujahrstage gehört. Ueber den Text die-

ser Messen haben wir nicht viel zu bemerken, er wird sehr gut aus Gerbert berichtigt und ergänzt werden können. Wir möchten aber den Verfasser aufgefordert haben, daß er seinen Codex nachträglich noch einmal mit dem Text bei Gerbert verglichen, um sich zu überzeugen, ob er überall richtig gelesen habe. So glauben wir z. B., um allein die Seite 120 vorzunehmen, daß bei der Contestatio der III. Messe qui ut statt ut qui gelesen werden müsse, in der Postcommunio der IV. Messe nobilitas statt nobilitatem; in der V. Messe bei der orat. super obl. „oblata" statt oblatio; in der letzten Zeile der angegebenen Seite te factore et conditus — reparatus statt te factorem condetur — reparatur. — Doch wir haben auch noch ein Paar andere Bemerkungen hinzuzufügen. Seite 120 will der Verfasser der Leseart nomen defuit, wie sein Codex habe, den Vorzug geben vor der in den Ausgaben, auch bei Gerbert vorkommenden Leseart nomen non defuit, wir möchten wissen, aus welchen Gründen? nach unserm Dafürhalten würde man, wenn man das non ausließe, in Widerspruch mit dem Dogma gerathen. — S. 121 gehört die Ueberschrift: Domn. prima post oct. Domini, womit die Seite schließt, nicht zu der angereihten Messe; denn diese Messe ist keine andere, als die auf das Fest der Epiphania, wie die Anfangsworte der Gebete und deren Vergleichung mit der entsprechenden Messe bei Gerbert außer allen Zweifel setzen. Die darauf folgende Messe S. 122, deren Ueberschrift ausgekratzt war, ist die Messe ad prohibendum ab idolis, wie sie das Gregorianum hat, während die Messe, die auf der vorhergehenden Seite sub N. X. unter derselben Ueberschrift abgedruckt ist, aus dem Gelasianum entnommen ist. Wie es gekommen ist, daß diese beiden Messen, die sonst zusammenzustehen pflegen, von einander getrennt worden sind, wissen wir nicht zu sagen, vielleicht



aber der Verfasser.

Das dritte Kapit[illegible] (S. 122—137) ist überschr[illegible] Bruchstücke des a[illegible] gregorianischen Meßbuches [illegible] unter a[illegible] hier zu verstehen sei, e[illegible]

wir erst S. 124, wo angegeben ist, daß den Messen mehrere dazu gehörigen Stücke fehlen. S. 116 wird darüber nur im Allgemeinen gesagt, daß der abgekürzte Text meist in Quart geschrieben sei, und häufig zu Deckblättern und zum Einbande anderer Handschriften zugeschnitten worden. Der Verfasser gibt dann ferner an (S. 123), daß er aus seinen Quellen 35 Quartblätter ausgewählt habe, welche zu einer Handschrift gehört hätten; diese Blätter stammten aus der Abtei Reichenau und befänden sich jetzt auf der Hofbibliothek zu Karlsruhe; sie zeigten zweierlei Handschrift, seien aber von einem Schreiber und gehörten dem neunten Jahrhundert an, doch kämen auch Zusätze aus späterer Zeit darin vor. Der Verfasser glaubt die Handschrift komme aus Frankreich her, dies beweise die auf den heil. Dionysius vorkommende Oration. Wir sehen diesen Beweis nicht für hinreichend an und zwar darum nicht, weil das Fest des heiligen Dionysius auch in den alten römischen Calendarien vorkommt, insbesondere auch in zwei Reichenauer Calendarien des neunten und zehnten Jahrhunderts bei Gerbert, desgleichen im Murtener und Petershausener. Ueberdem ist ja auch diese Oration von einer spätern Hand hinzugesetzt, und zwar nicht an die Stelle, wohin sie dem Calendarium nach gehörte, sondern zusätzlich nach den Orationen der Votivmessen. Der Verfasser hält die Bruchstücke für Theile des gregorianischen Meßbuches, obwohl er zugesteht, daß auch das gelasianische Meßbuch benutzt worden. Wir sind hierin nicht mit ihm einverstanden, vielmehr haben wir bei genauer Vergleichung gefunden, daß diese Bruchstücke dem gelasianischen Sakramentar näher kommen. Denn erstens kommen hier Orationen vor, die dem Gelasianum ganz eigenthümlich sind, zweitens kommt keine einzige Oration des Gregorianums vor, die sich nicht auch im Gelasianum findet. Ein Paar Orationen kommen vor, die sich weder in dem Gregorianum noch in dem Gelasianum finden, eine ist sogar aus dem Ambrosianischen Missal. Ueberhaupt stimmen diese Stücke im Ganzen mit dem St. Gallen und Reichenauer Missal bei

Gerbert überein, und wäre es auch nicht hier besser gewesen, wenn Gerbert statt Menard verglichen worden wäre. Was die Vergleichung anbelangt, so müssen wir nochmals unsere Mißbilligung darüber aussprechen, daß durchgängig nur die Seitenzahl bei Menardus angegeben ist, ohne daß der Text des Manuscripts auch nur mit einigen Worten angedeutet ist, was selbst die Nachvergleichung außerordentlich erschwert. Aber auch darin stimmen wir mit dem Verfasser nicht überein, daß die von ihm mitgetheilten Bruchstücke zu einem Missale gehört haben sollen; schon der Umstand, daß darin keine Sekret, keine Präfation und keine Postcommunio vorkommt, sondern nur Orationen und zwar in der Regel nur die Oratio diei, in der Osteroktave auch die oratio ad vesperas und ad fontes und in litaniis maioribus die Stationsgebete, hätte den Verfasser darauf führen müssen, daß er hier ein Orational vor hatte, das vorzüglich zum Gebrauche beim Officium bestimmt sein mochte. Zwar kommen einige Gebete vor, welche bei Menard die Ueberschrift haben, super populum oder ad complendum; allein es liegt im Charakter dieser Orationen, daß sie immer allgemeinen Inhaltes sind, und auch als Tags-Orationen gebraucht werden konnten, wie die in Sabbatho Pentecostes und auf Pfingsten Seite 127; weshalb denn hier auch die Ueberschrift alia, wie im Manuscript steht, angebracht war. Die Ueberschrift ad complendum bei Menard kann um so weniger etwas verfangen, weil die so überschriebene Oration häufig ganz allein steht im Manuscripte, also dadurch als Tagesoration behauptet ist; und weil mehre dieser Orationen bei Gelasius als oratio diei vorkommen, z. B. die auf derselben S. 127 zur feria 4. Pentecostes gehörige Oratio: Praesta quaesumus. Uebrigens ist bekannt, daß die mit der Ueberschrift alia versehenen Orationen namentlich an Festtagen beim Officium angewendet zu werden pflegten. Wir bleiben also dabei: wir haben hier nur ein Orational, eine Sammlung liturgischer Gebete. Am Manuscript fehlt vorn ein guter Theil; das erste Blatt beginnt mit Ostern

und wird dann auf den folgenden Blättern dem Laufe des Kirchenjahres gemäß mit den Festen fortgefahren bis zum Feste der heil. Lucia, Blatt 22. Hie und da ist das Manuscript lückenhaft, aber auch, wo es regelmäßig fortläuft, werden mehre Heiligen vermißt, die sonst in den alten Calendarien, selbst in dem Reichenauer vorkommen. Aufgefallen ist uns, daß keine Orationen auf die Sonntage angegeben sind, mit Ausnahme der Dominica vacat post Sabbathum XII. lectionum im September. Blatt 5 scheint uns nicht an diese Stelle zu gehören; denn erstens beginnt dieses Blatt mit Gebeten auf das Kreuzerfindungsfest, welches wie auch die Ueberschrift anzeigt, am 3. Mai gefeiert wird, während auf dem folgenden Blatt 6 erst die Orationen auf Vitalis den 28. April und auf Philippus und Jakobus den 1. Mai vorkommen, zweitens weichen die Orationen auf das Kreuzerfindungsfest von denen des Gregorianums und des Gelasianums ganz ab, nur die zweite hat Aehnlichkeit mit der gelasianischen Oration; drittens kömmt auf diesem Blatt eine Oration vor, die in den Zusammenhang gar nicht paßt und nach Angabe des Verfassers von einer ganz andern Hand geschrieben ist; sie hat die Ueberschrift in adventu frm. advenientium. Viertens kömmt die zweite Oration auf das Kreuzerfindungsfest auf der andern Seite des Blattes noch einmal vor und nebst dieser zwei Orationen de Beata, die ebenfalls nicht in den Zusammenhang passen. Diesem nach möchten wir glauben, daß dieses Blatt nicht zu derselben Handschrift gehöre; auf keinen Fall hat es seine rechte Stelle gefunden. Aber auch Blatt 6 hat nicht die rechte Stelle gefunden; denn erstens haben die Orationen auf Blatt 7 die Ueberschrift VII. calendas Maji (25. April), die auf auf Blatt 6 zuerst verzeichnete dagegen fällt auf IV. calend. Maji, d. i. den 28. April; zweitens sind die auf Blatt 7 vorgezeichneten Orationen diejenigen, welche in litaniis maioribus an den Stationen gesagt wurden, dagegen gehört das Fragment, womit Blatt 6 beginnt, zu der darauf folgenden Stationsmesse. Blatt 7 gehört also vor Blatt 6.

Diese verkehrte Ordnung scheint aber vom Verfasser selbst herzurühren, denn die Nummern der Handschrift, wie der Verfasser sie angibt, stehen weit von einander. Eine ähnliche Unordnung kömmt später gleich nach den Festmessen vor. Blatt 23 nämlich beginnt mit der Oratio plurimorum martyrum, dann folgt Virginum und in dedicatione ecclesiae; Blatt 24 enthält auch noch Orationen in dedicatione und solche in Agenda mortuorum. Desgleichen enthält Blatt 25 Orationen für Verstorbene; und sind zum Schluß noch Orationen in dedicatione beigegeben, die sich aber schon durch die Dinte als späterer Zusatz zu erkennen geben. Nach diesen folgen Blatt 26 Orationen des Commune Apostolorum (vigilia, unius und plurimorum), denen Blatt 27 noch einige beigefügt sind nebst dem Commune confessorum; Blatt 28 enthält auch einige Orationen des Commune confessorum und dann folgen Orationen unius und plurimorum martyrum. Offenbar schließt sich hier Blatt 23 an, und hätten also die Blätter 26—28 vorangehen müssen. Die Nummer der Handschrift ist auch für alle diese Blätter gleich; sie haben nämlich alle die Nr. 142 und wissen wir nicht, was den Verfasser veranlaßt hat, Nro. 200 und 134 dazwischen zu schieben. Die folgenden Blätter enthalten Orationes quotidianae ad missam und Orationes ad matutinas et vesperas. Ferner einige Votiv-Orationen, ohne daß jedoch der Verfasser auf diesen ihren, in den von uns herrührenden Ueberschriften angedeuteten Charakter aufmerksam macht. — Am Schlusse dieses Kapitels fügt der Verfasser noch ein Bruchstück aus dem Taufritus und ein anderes aus dem Trauritus bei, nach einem aus vier Blättern in gr. 8 bestehenden Manuscripte, das der Verfasser ins achte Jahrhundert setzt.

Die vierte Abtheilung ist überschrieben: Beiträge zur griechischen Liturgie. Der Verfasser gibt hier Nachricht über eine Pergamenthandschrift in Quart, 126 Blätter stark, welche die Hofbibliothek zu Karlsruhe besitzt, und die aus der ehemaligen Abtei Ettenheim-Münster herkömmt. Die Handschrift ist griechisch mit lateinischer Uebersetzung zur Seite,

welche von Leo aus Toscana und Nicolaus von Otranto im Königreiche Neapel, beide Ende des zwölften Jahrhunderts lebend, angefertigt worden ist. Wie der Prolog aber besagt, hat letzterer das Ganze zusammengetragen. Sie enthält auf dem ersten Blatte eine Beantwortung der Frage über die Art und Weise das consecrirte Brod zu theilen; dann Blatt 2—7 Vorbereitungs-Gebete zur Messe; Blatt 8—40 die Messe des h. Chrysostomus mit der Uebersetzung des Leo, jedoch etwas modificirt, wie Nicolaus in der Vorrede meldet; Blatt 40—59 die Messe des h. Basilius mit der Uebersetzung des Nicolaus von Otranto; Blatt 60—62 folgte das Ritual der Panagia des h. Basilius (?); Blatt 62—71 Episteln und Evangelien auf einige Festtage; Blatt 72—114 eine Erklärung der Messe nach Basilius; Blatt 115—121 dessen Klosterordnung; Blatt 121 die zwölf Glaubensartikel; Blatt 122—124 ein Auszug aus den Canones Apostolorum; Blatt 124 bis zu Ende einige Auszüge aus den Dekretalen, mit griechischem und lateinischem Texte. Die Arbeit des Nicolaus von Otranto scheint vorzüglich durch die Vereinigungsversuche mit den Griechen in jener Zeit veranlaßt zu sein; der Text der Messen des h. Chrysostomus und des h. Basilius stimmt aber mit den sonst bekannten Texten nicht ganz überein. Der Verfasser sagt, der Text stehe am Nächsten dem Ritus der Griechen in Unteritalien und Sicilien; demnach möchte er wohl aus einem brasilianischen Kloster herrühren. Von jedem Stücke wird eine kleine Textesprobe mitgetheilt; es wird aber zu wenig gegeben, als daß man eine Vergleichung anstellen könnte.

Die fünfte und letzte Abtheilung enthält eine paläographische Untersuchung der gebrauchten Handschriften; hier ist der Verfasser in seinem Fache und bietet diese Untersuchung manches Belehrende.

Nach den bisherigen Bemerkungen halten wir uns für befugt, unser Endurtheil über die in Frage stehende Schrift dahin abzugeben, daß der Gewinn, den die Wissenschaft daraus ziehen wird, nur sehr gering sein kann, auf keinen

Fall den Erwartungen, welche die erste Ankündigung derselben angeregt hatte, entsprochen worden ist.

Chrysostomus Postille. Eine Auswahl des Schönsten aus den Predigten des h. Chrysostomus. Für Prediger und zur Privaterbauung. Ausgewählt und aus dem Grundtexte übersetzt von C. J. Hefele, Doktor und ordent. Professor der Theologie zu Tübingen. Zweite, mit Register versehene Ausgabe. Tübingen, 1850. Verlag der Laup'schen Buchhandlung.

Darüber herrscht wohl in der theologischen Welt nur Eine Stimme, daß unter den Homilieen der hh. Väter denen des Joannes Chrysostomus, was allgemeine Brauchbarkeit für das christliche Volk betrifft, der Vorrang gebührt. Hat ja die kirchliche Verehrung eben seinen hervorstechenden Charakter als christlicher Volksprediger für alle kommenden Geschlechter darin verewigt, daß sie den großen Bischof von Constantinopel, den berühmten Kirchenvater und unerschrockenen Bekenner Joannes unter dem Titel Chrysostomus „der goldene Mund" preist und anruft. Gewiß hat sich nicht blos dem Rezensenten, sondern auch vielen praktischen Geistlichen, die aus den Bruchstücken, welche das Brevier enthält, einen Vorgeschmack von den herrlichen Homilieen des Chrysostomus erhalten, und jene als aufgelesene kostbare Goldkörner mit vielem Nutzen dem Volke wiedergegeben, der Wunsch aufgedrungen: möchte zum Frommen derjenigen, welchen die Originalsprache nicht geläufig genug, oder die gesammten Werke des Kirchenvaters nicht zu Gebote stehen, von

kundiger Hand ein passender Auszug, zumal zum praktischen Bedarf geboten werden. Herr Hefele hat durch die Herausgabe seiner Chrysostomus-Postille diesem Wunsche derart entsprochen, daß wir versichern dürfen, der vielversprechende Titel „eine Auswahl des Schönsten aus den Predigten des Chrysostomus" finde sich im Werke selbst an den meisten Stellen wenigstens gerechtfertigt. Nebst der passenden Auswahl hat der Herausgeber aber auch das Verdienst einer zweckmäßigen freien Bearbeitung. Ohne die Eigenthümlichkeit des Autors zu verkümmern, hat der Uebersetzer mit Recht sich jener Freiheit bedient, welche die Verschiedenheit des Sprachgenius und der Zeitverhältnisse erheischt, das, was nur für das Zeitalter des Chrysostomus verständlich und von Belange war, weggelassen, und durch Einführung neuer Sätze manche im Original mangelnde Zwischengedanken ergänzt. Was aber die Postille zum praktischen Gebrauche des Homileten vorzüglich empfiehlt, ist jene Behandlungsweise, worüber Hr. Hefele selbst in seinem Vorworte sich also ausspricht: „Wer die Predigtweise des h. Chrysostomus kennt, weiß, daß er häufig in einer Rede mehre Gegenstände behandelt, ohne daß diese in einem innern Zusammenhange mit einander ständen, und so seinen Vorträgen eine übermäßige Ausdehnung gibt. Dies veranlaßte mich nicht selten, bald eine Rede des Heiligen nur theilweise in die Postille aufzunehmen, bald einzelne aus verschiedenen Homilieen entnommene Bruchstücke einer Betrachtung in eine Homilie zusammenzuweben. Die genannte Gewohnheit unseres großen Homileten, in einer Rede von mehren Gegenständen zu sprechen, hatte nämlich die Folge, daß er mitunter Eines dieser Themata in Einer Predigt nicht erschöpfte, sondern dasselbe durch mehre Vorträge hindurchführen mußte." — Von den angedeuteten Rücksichten geleitet, will denn auch der Herausgeber nicht eigentlich exegetische Homilieen bieten, sondern nur solche, in welchen das homiletische Gesetz der Einheit des Gegenstandes beobachtet ist. Letzterer Umstand ist es auch, der die Ho-

milieen der Postille in jener beliebten Kürze fassen ließ, welche dieselben zum unbedingten Gebrauche bei den allgemein üblichen Frühpredigten empfiehlt.

So begrüßen wir denn in der angekündigten Sammlung einen schätzbaren Beitrag zur praktischen Homiletik, indem wir den Wunsch aussprechen, der mit den Schriften des Chrysostomus vertraute Herausgeber möge aus dieser reichen Schatzkammer noch mehr Schönes und Schönstes hervorlangen, und darin das Mittel finden, bei einer neuen Auflage die zweckmäßigere Oekonomie zu treffen, daß einzelne Themata, worin dieselben Gedanken häufig wiederkehren, z. B. „über Versöhnlichkeit“ einander substituirt werden.

Miscellen.

Das Pferd in der h. Schrift.

Kein Werk und Geschöpf Gottes ist geringe zu schätzen. Um so mehr wird es der Mühe werth und erlaubt sein, von dem Thiere zu reden, welches unter allen Thieren wohl den ersten Platz in der Politik, Technik, Kunst und dem Handel und demnach vor allen andern bei uns der Gegenstand der Aufmerksamkeit und Gespräche unter den Menschen ist. — Es wird daher nicht ohne Interesse sein, über die Geschichte, Stellung und Betrachtungsweise des Pferdes in der h. Schrift zu reden, und durch diese Beziehung wird solches auch dem Zwecke dieser Blätter nicht fern liegen.

Obgleich weder zu den Opfer- noch Speisethieren gehörend, wird doch kein Thier so häufig in der h. Schrift erwähnt, als das Pferd, wiewohl nicht vor der Sündfluth. Die ersten historischen Pferde sind die der Aegypter, welche nebst dem übrigen Vieh, zur Zeit der Theurung, Joseph für den Fiscus erwarb (1746 vor Chr.). Die nomadischen Erzväter hatten Kameele und Esel. Des ersten Wagens wird bei der Investitur Joseph's zum Statthalter von Aegypten (1756 vor Chr.) erwähnt. Es ist aber gewiß, daß beider Gebrauch um viele Jahrhunderte älter ist. Sporen, Sattel, Steigbügel und Hufeisen kennt die h. Schrift nicht. Statt der Sporen, deren schon Virgil erwähnt, diente ein Stachel oder Pfeil. Der Sattel ist wohl nicht erfunden, sondern allmählig ausgebildet. Die Steigbügel wurden durch Aufspringen, Steine am Wege oder gegenseitiges Aufhelfen ersetzt. Das Hufeisen wurde gewiß an vielen Orten erfunden und ist erst seit dem fünften Jahrhundert nach Christus historisch bekannt. Des unentbehrlichen Zügels erwähnt schon Job 30, 11. (um 1500 vor Chr.).

Von jeher waren Roß und Reiter ein Lieblinsgegenstand der darstellenden Künste. Es gibt auch wohl kein schöneres Bild, die Kraft und Herrschaft des Menschen über die Natur darzustellen, als das eines Reiters auf dahin brausendem Rosse. In keinem Thiere vereinigt sich auch so sehr Kraft und Gelehrigkeit, als im Pferde. Plastisch durfte man im alten Testament des Bilderverbots wegen das Pferd nicht darstellen, obschon Salomon sich Löwen machen ließ. Es ist aber auch eine weit schwerere Aufgabe für die Kunst, die feinen, schlanken Gliederungen eines Pferdes, als die eines (liegenden oder lauernden) Löwen darzustellen.

In welcher Weise, mit welchen Empfindungen, von welchen Seiten man das Roß in der h. Schrift ansah, ergibt sich wohl am Besten zunächst aus den poetischen und prophetischen Büchern und Stellen der h. Schrift. — Job, der aber noch nicht in dem Kreise eigentlich jüdischer oder israelitischer Anschauungen lebte, beschreibt 39, 19—25. das Pferd folgender Maßen (Jehova redet zu Job): „Gibst du dem Rosse Stärke, bekleidest seinen Hals mit Mähnenwallen? Lehrst du es gleich Heuschrecken springen? Voll Pracht und Schrecken ist sein Schnauben; es scharrt im Boden, freu't sich seiner Kraft und zieht dem Streit entgegen; es lacht der Furcht und bebet nicht, und kehret vor dem Schwert nicht um. Wenn über ihm der Köcher klirrt und Speer und Wurfspieß blitzet, so stampft und wühlt es knirrschend in dem Boden, und steht nicht, weil das Horn erschallt; und tönt hell auf das Horn, so ruft es Hah! und riecht den Streit von Ferne, der Führer Donnerstimm' und Schlachtenruf." In dieser Jehova selbst in den Mund gelegten Schilderung wird das Roß offenbar von einer vortheilhaften Seite betrachtet. — Da das Pferd im Lebenskreise des alten Testaments nur als Streitthier, so wie als vornehmes Reitthier und nicht als Arbeitsthier vorkommt, so liegt bei der Betrachtung desselben einerseits die Idee von Uebermuth, Stolz, Aufgeblasenheit 2c., andererseits Furcht und Scheu mehr oder weniger im Hintergrunde. — Jakob vergleicht in dem Segen an seine Söhne Gen. 49, 17. den Dan einer Schlange, die in des Rosses Fersen beißt, daß der Reuter rücklings stürzt, d. h. obwohl klein, vermag er doch eine große Macht und Kraft durch Schlauheit niederzuwerfen. In dem Dankliede nach dem Durchzuge durch's rothe Meer Ex. 15. war der Refrain: „Jehova siegt, denn er zeigte sich erhaben, er stürzte Roß und Mann in's Meer." Diese Macht der Rosse und Wagen und ihre Vertilgung war es demnach, die bei diesem Wunder den Israeliten am meisten imponirte. Ex. 14, 9. 23. Deut.

11, 4. Jes. 43. 17. Debora besingt, wie die Rosse der Kriegswagen scheu wurden und strauchelten. Richt. 4, 15. 5, 22. Auch die Psalmen erwähnen der Rosse vorzugsweise in der Beziehung, nicht zu stolz darauf zu sein, vorzüglich als Kriegsmacht, z. B. Ps. 19, 8. 32, 17. 75, 7. 146, 10. Im zweiten Bußpsalm (31, 9.) ermahnt David, nicht dem unverständigen Roß und Maulthier gleich zu sein, die man durch Zaum und Maulkorb zwingen und bändigen müsse. Tob. 6, 17. — Isaias lobt die Rosse der Assyrier und Chaldäer: ihre Hufe seien wie Felsenstücke 5, 28.; vergebens, sagt er 30, 16. 17., würden die Israeliten auf die ägyptische Reiterei sich verlassen, wenn Ein assyrischer Reiter drohe, würden 1000 laufen, und wenn fünf, würden sie alle laufen. In der Weissagung über den Untergang Babylons Kap. 21. sah Isaias Reiter, Esel und Kameele gegen die Stadt heranziehen, was Xenophon bestätigt; eben so sieht er 22, 6. 7. Jerusalem bei seiner Belagerung so wehrlos, daß die Reiterei der Elamiter bis dicht vor den Thoren der Stadt steht; vergebens vertraue man auf die Reiter und Wagen Aegyptens, auch dessen Rosse seien nur Fleisch, 31, 1. 3. — Jeremias nennt die Rosse der Chaldäer schneller als Adler; vor ihren Reitern würden alle Städte verlassen werden, und leer stehen, 4, 13. 29. 6, 24.; von den Einwohnern Jerusalems sagt er 5, 8., wie gemästete und brünstige Hengste wieherten sie, jeder nach seines Nächsten Weibe, Ezech. 23, 20.; sie rannten ihrem Untergang entgegen, wie ein Schlachtroß, 8, 6.; von Dan her höre man das Schnauben der chaldäischen Rosse, von dem Wiehern derselben zittere die Erde, 8, 16.; als Tröstung gebraucht er dagegen das Bild, wenn sie recht thäten, sollten ferner Könige und Fürsten rc. zu Wagen und zu Pferde in die Stadt kommen, und sie belebt machen, 17, 25. 22, 4.; in der Weissagung wider Babylon 51, 27. sagt er (zu den Persern): „Bringet Pferde wie stachlige Käfer auf die Beine." — Auch Ezechiel eifert wider das Vertrauen auf die ägyptischen Pferde 17, 15.; desgleichen gegen die Verliebtheit (Bündniß) in die Reiter Assyriens, 23, 6. 12. 23.; die Rosse und Reuter Nebukadnezars werden Tyrus mit Staub bedecken und zertreten, 26, 7. 10. 11.; von der großen Zahl der Pferde Gogs soll ein Tisch bereitet werden, an dem alle Vögel und wilden Thiere sich satt fressen sollen an Pferden, Reutern und Helden, 38, 4. 15. 39, 20. — Bei Osee 14, 4. drücken die Israeliten das Versprechen, nicht mehr Krieg zu führen, mit den Worten aus: „auf Rossen wollen wir nicht reiten." — Bei Amos 4, 10. sagt Gott zu Israel: alle bisherigen Strafen, worunter auch, daß er seine Jünglinge und

Rosse durch's Schwert habe hinwürgen lassen, hätten nichts gefruchtet &c. Das. 6, 12. heißt es als Bild unzweckmäßiger Dinge: „Läßt man auf Felsen Rosse springen?“ Diese können sich hierbei nämlich leicht die Hufen abschlagen. — Zur Bezeichnung einer Zeit des Friedens heißt es Mich. 5, 9: „dann rotte ich die Rosse aus in deiner Mitte und vertilge deine Wagen.“ — Nahum 3, 2. beschreibt das Herankommen des Feindes über Ninive: „Horcht, Peitschenknall und Räderrasseln, jagende Rosse und hüpfende Wagen, Streiter im Anzug, flammende Schwerter, blitzende Lanzen &c.“ — Habakuk 1, 8. schildert das Chaldäervolk: „Schneller sind als Panther seine Rosse, rascher als Wölfe des Abends, und stolzen Ganges seine Pferde; seine Reiter eilen aus der Ferne her, fliegen wie Adler, stürzen auf den Fraß.“ Derselbe stellt 3, 8. Jehova dar als Kriegsheld: „Du fährst einher auf deinen Rossen, auf deinen Wagen zur Rettung.“ Desgleichen 3, 15.: „Du führest durch's Meer deine Rosse, durch den Schlamm großer Gewässer.“ — Bei Aggäus 2, 22. heißt es als Bild einer Revolution: „Ich will erschüttern den Himmel und die Erde, und umstürzen der Königreiche Throne und vertilgen die mächtigsten Völkerreiche; die Wagen und ihre Lenker werfe ich um, daß die Rosse stürzen und ihre Reiter, jeglicher durch des Andern Schwert.“ — Vorzugsweise erwähnt Zacharias der Pferde, indem er sie öfters in seinen Visionen und in verschiedenen Farben sieht, z. B. 1, 8. in einem Myrthengebüsch ein rothes, braunes, geschecktes und weißes Roß, einigen, die Erde durchforschenden Männern (Engeln) angehörend. Im Kap. 6. sieht er vier erobernde Reiche unter dem Bilde von vier, nach den vier Weltgegenden ausziehenden Wagen, jeder mit besondern Pferden: Füchsen, Rappen, Schimmel und Schecken, bespannt. Als Bild des Friedens gilt auch ihm 9, 10. Vertilgung der Wagen, Rosse und Bogen. Die Feinde Israels oder Nichtisraeliten nennt er 10, 5. schlechtweg: „die auf Rossen reiten.“ Seinen Schutz über Jerusalem drückt Jehova 12, 4. aus: „Ich werde schlagen jedes Roß mit Scheu, mit Wahnsinn jeden Reuter; über Juda thue ich auf mein Auge, mit Blindheit aber schlage ich jedes Roß der Völker;“ desgleichen 14, 15.: „Eben so wird die Niederlage sein der Rosse . . . und aller Thiere, die im Lager sind.“ Endlich kommen die Pferde doch auch wieder zu Ehren, indem es 14, 20. heißt: „Dann steht auf der Rosse Schellen: Heilig dem Jehova.“

Wir sehen aus der großen Mehrzahl dieser Aeußerungen, daß das Pferd in Juda in nicht sehr günstigem Lichte stand, wie

es denn auch den biblischen Gnomikern nur Veranlassung zu geringschätzenden Vergleichungen gibt, z. B. Sprichw. 21, 31.: es werde wohl zum Schlachttage gerüstet, der Sieg gebe aber Jehova; desgl. 26, 3.: wie dem Pferde die Peitsche, so dem Thoren der Stock; bei Tobias 6, 17. vergleicht Raphael die, welche ohne Frömmigkeit in den Ehestand treten, den Pferden und Maulesein, die keinen Verstand haben. Aehnlich sagt Sirach 23, 6.: der Lüstling werde unversehens wie ein junges Füllen gefangen und von der Strafe ereilt werden; desgleichen 33, 6.: der spöttische Feind gleiche dem brünstigen Roß, das unter jedem Reiter wiehere.

Diese Abneigung hatte ihren Grund ursprünglich wohl in dem Gesetze, denn schon Moyses hatte Deut. 17, 16. verordnet, der König solle nicht viele Rosse haben, und das Volk nicht nach Aegypten zurückführen, um viele Rosse zu haben; denn diese, so wie besonders die ägyptische Cavallerie und Streitwagen, machten stets einen ganz bedeutenden Eindruck auf das Volk, so daß es Deut. 20, 1. ermahnt wird, wenn es auszöge zum Streit wider die Feinde und sähe Roß und Wagen, dann nicht zu verzagen. Das gebirgige Palästina war auch für Esel und Rinder viel mehr geeignet, als für Wagen und Rosse, und Moyses wollte auch, daß es vielmehr ein friedliches, ackerbauendes als kriegerisches Volk sein sollte. Wie nach den vorher angeführten Aussprüchen der Propheten das Pferd den Krieg bezeichnet, so ist der Esel ein Bild des Friedens. Zach. 9, 9. Matth. 21, 7. Es ist aber der orientalische Esel ein weit kraftvolleres und prächtigeres Thier als unser Esel. Dieser Aechtung der Pferde wegen ließ Josua auch die gefangenen Pferde der Cananiter lähmen, Jos. 11, 6. 9., vielleicht um dadurch an den mißfälligen Pferden eine Art von Strafe zu vollziehen, oder um dadurch ein Denkzeichen des Sieges und ihrer Ueberwindlichkeit zu geben. — Joseph ließ seinen Vater mit einem sehr starken Zug von Wagen und Reutern zum Begräbniß geleiten, Gen. 50, 9.; denn diese waren der Stolz der Aegypter, weshalb auch Jehova sagte: „die Aegypter sollen erfahren, daß ich Jehova bin, wenn ich mich an Pharao, an seinen Wagen und Reutern verherrliche," Ex. 14, 18., wie dann im Folgenden ausführlich erzählt wird. Die Israeliten hatten in der Wüste keine Pferde bei sich, obschon alles übrige Nomadenvieh. Josua scheint Kanaan nur mit Fußvolk erobert zu haben, obwohl die 31 Könige, die er besiegte, viele Wagen und Reuter hatten. Der König Jabin hatte 900 eiserne Wagen, Richt. 4, 13. Die Israeliten scheinen nur Esel geritten zu haben, und dies wird bei den Vornehmen als Zeichen des Wohl-

standes bemerkt. Richt. 5, 10. 10, 4. 12, 14. Doch waren die Pferde unter den Israeliten nicht unbekannt oder ungebräuchlich. Samuel stellte den Israeliten vor, um ihnen vom Königthum abzurathen, daß ein König ihre Söhne für seine Wagen und Rosse und als Läufer nehmen würde. 1 Kön. 8, 11. Doch scheinen Saul und David hiervon keinen oder keinen erheblichen Gebrauch gemacht zu haben. David bekam gegen den König der Syrer 1700 Reiter. 1000 Wagen und 20,000 Mann gefangen; die Pferde derselben ließ er bis auf 100, die er für sich behielt, lähmen, und tödtete ihnen ein anderes Mal die Mannschaft von 700 Streitwagen und 40,000 Reiter. 2 Kön. 8, 4. 10, 18. 1 Chron. 18, 4. (letztere Zahl sind nach 1 Chron. 19, 18. Fußgänger). Als Hanon sich gegen den wegen der Bartabscheerung seiner Gesandten erzürnten David rüstete, wandte er 1000 Talente Silber an, um überall Wagen und Reiter zu miethen, aber die 32,000 Wagen, 1 Chron. 19, 7., die sie bekamen, sind wohl nur Mannschaften, vgl. 2 Kön. 10, 6. Von Absalon und Adonia als sie nach der Krone strebten, wird gesagt, sie hätten sich Wagen und Pferde und 50 Läufer angeschafft. David's Reitthier war ein Maulesel, und diesen (mit königlichem Schmuck) ließ er Salomon besteigen, um ihn als seinen Nachfolger zu erklären. 2 Kön. 15, 1. 3 Kön. 1, 5. 33. — Salomon führte den Glanz und Luxus des ägyptischen Hofes auch an dem seinigen ein. Obschon er keinen Krieg führte, so hielt er doch Pferde für 1400 Wagen (nach 3 Kön. 4, 26. hatte er 40,000, nach 2 Chron. 9, 25. 4000 Krippen für seine und seiner Weiber Wagenpferde) und 12,000 Reiter (Vorreiter, Hunde), für die monatlich bestimmte Rationen von Gerste und Stroh vom Lande geliefert werden mußten, 2 Kön. 4, 26—28. 10, 26. 2 Chron. 9, 25. Später bestimmte er für diese Wagen, Reiter, Lieferungen und Magazine besondere Städte. 2 Kön. 9, 19. 22. 10, 26. 2 Chron. 1, 14. 8, 6. 9. Fortwährend kamen aus allen Ländern Geschenke von Pferden und Mauleseln, 2 Chron. 9, 24. 28. Auch scheint Salomon den ägyptischen Wagen-, Pferde- und Leinwandhandel nach Syrien und Phönicien gepachtet zu haben; ein vierspänniger Wagen kostete 600 Sekel (etwa 300 Thlr.) und ein Pferd 150 Sekel (75 Thlr.) 3 Kön. 10, 25—29. 2 Chron. 1, 16. 17. Die Pferde an den königlichen Wagen waren prächtig aufgeschirrt mit goldenen Ringen und Spangen und Gehängen von Perlenreihen; so will auch Salomon seine Freundin zieren Hohesl. 1, 8—11. Seit Salomon blieben die Reiterei und die großen Pferdeställe an den beiden jüdischen Höfen fortwährend im Gebrauch, obwohl man sich dabei immer in Nothzeiten nach Aegypten umsah. Des-

sen Kriegsmacht erhellt aus dem Zuge Sesaks nach Jerusalem unter Roboam, das er plünderte (970 vor Chr.), Sesak hatte 1200 Kriegswagen, 60,000 Reiter und unzähliges Volk. 2 Chron. 12, 3. Der äthiopische König Zara mit 1,000000 Mann und 300 Wagen wurde aufgerieben von 580,000 Fußgängern. 2 Chron. 14. 16, 8. Die Propheten und Weisen sahen dies Wesen, wie aus dem Angeführten erhellt, an wie einen Unfug und Mißbrauch. 3 Kön. 16, 9. 20, 1. 22, 5., 4 Kön. 3, 7. 10, 2., 2 Chron. 21, 9. Vornehme Leute, z. B. Naaman, hatten Equipage, 2 Kön. 5, 9. Pferde waren auch überhaupt eine Auszeichnung für Vornehme, Pred. 10, 7. — Achab, König von Israel, sandte zur Zeit der Theuerung (904 von Chr.) den Obadia zu allen Wasserquellen und Bächen aus, um Gras für seine Pferde und Maulthiere zu suchen. 3 Kön. 18, 5. In dem Kriege mit Benhadad siegten die Israeliten in der gebirgigen Gegend über die Wagen- und Reitermacht der Syrier. 3 Kön. 20. — Elias wurde (805 vor Chr.) durch einen Sturmwind in den Himmel aufgenommen, wobei ein feuriger Wagen mit feurigen Rossen, ein Zeichen göttlicher Macht, erschien. Nach Sirach 48, 9. fuhr er auf dem Wagen gen Himmel. Elisäus rief ihm nach: „Mein Vater, mein Vater, Israels Wagen und Reiterei!" d. h. Israels wahre Stärke und Macht. 4 Kön. 2, 11. 12. Auch bei der Belagerung Samaria's durch Benhadad unter Joram, wobei die Stadt ganz mit Wagen und Reitern umringt war, erschien zum Zeichen des Sieges ein naher Berg voll Reuter und feuriger Wagen. 4 Kön. 9, 14—17. Ein anderes Mal überfiel die Syrier bei der Belagerung ein panischer Schrecken, indem sie ein Getöse von Wagen und Reitern der Hethiter und Aegypter zu hören glaubten, und Hals über Kopf das Lager verließen, Pferde, Esel, Proviant rc. im Stiche lassend, während die Samariter sich kaum hervorzuwagen getraueten und endlich mit Mühe zwei Reiter als Kundschafter auf die Beine brachten. 4 Kön. 7. — Die Wittwe Achab's, die Königin Jezabel, wurde (884 vor Chr.) bei dem Einzuge Jehu's in Jesreel aus dem Fenster gestürzt, von den Pferden zerstampft, die dabei sich mit ihrem Blute bespritzten, und von den Hunden gefressen, so daß nur Schädel, Füße und Hände von ihr übrig blieben. 4 Kön. 9, 33—36. Jezabels Tochter, Athalia, Wittwe des Königs Joram von Juda, wurde nach sechsjähriger Regierung (878 vor Chr.) aus dem Tempel zu Jerusalem abgeführt, und auf dem Wege oder Zugange in den königlichen Pferdestall getödtet. 4 Kön. 11, 16. 2 Chron. 23, 15. — Durch die Uebermacht Syriens war das Heer Joachaz's, 11. Königs von Israel (856 — 840) bis auf 50 Reiter, 10 Wagen und 10,000 Mann

Fußvolk herabgebracht. 4 Kön. 13, 7. — Der Leichnam des Amasias, 9. Königs von Juda, unter dem Jonas lebte, ward auf Pferden zum Begräbniß gebracht. 4 Kön. 14, 20. 2 Chron. 25, 28. — Als Sennacherib, König von Assyrien, gegen Jerusalem zog, stellte dessen General, Rabsake, den Räthen des Königs Ezechias vor, dieser könne nicht einmal 2000 Pferde beritten machen und der König von Aegypten sei ein Schilfrohr, wie er also an Widerstand denken könne? Sennacherib verlor aber darauf 185,000 Mann (712 vor Chr.) 4 Kön. 18, 19. — Unter Manasses ereignete sich wahrscheinlich die Geschichte Judiths (670 v. Chr.). Holofernes zog mit einer Heeresmacht heran von 120,000 Mann und 12,000, später 22,000 reitender Bogenschützen. Jud. 2, 7. 7, 2. Diese Macht der Wagen und Reiter machte auch hier vorzugsweise den Schrecken, und auch sie sagte noch in ihrem Gebete: „du hast kein Wohlgefallen an starker Reiterei." Jud. 9, 6. 16. 16, 5. (Judith starb 615 vor Chr.). — Unter den Reformen des Königs Josias (641—610 vor Chr.) kommt auch die vor, daß er die Pferde, welche verschiedene seiner Vorgänger in einer Reihe von Ställen gehalten hatten, und die nebst den Wagen zum Sonnen-Cultus gebraucht waren, indem man sie nach persischer Sitte der aufgehenden Sonne entgegenführte, aus ihrem Wiehern weissagte, sie der Sonne opferte, abschaffte und die Sonnenwagen verbrannte. 4 Kön. 23, 11. Nic. von Lyra hält diese Pferde sehr unwahrscheinlich für Statuen. Vermuthlich beschränkte Josias als strenger Anhänger des Gesetzes auch die Zahl der Pferde und Reiter überhaupt. — Bei der Karavane, die (535 v. Chr.) unter Zorobabel aus Persien nach Judäa zurückkehrte, bestehend aus 42,360 Köpfen, befanden sich 6720 Esel, 736 Pferde, 435 Kameele, 245 Maulthiere, also neunmal so viel Esel als Pferde; auf jede Familie also etwa 1 Esel und auf 5 Familien 1 Pferd. Esdr. 2, 66. Neh 8, 68. — Unter den in Persien zurückgebliebenen Juden widerfuhr dem Mardochäus wegen einer (480 vor Chr.) entdeckten Verschwörung die Ehre, auf königlichem Pferde und in königlicher Kleidung von dem ersten Wessir in Susa umhergeführt zu werden. Esth. 6. Mardochäus ist auch gewisser Maßen der erste General-Postmeister, der in der Geschichte erscheint, und beförderte als solcher durch reitende Eilboten zu Pferde und Schnellreiter auf Mauleseln von Stuten (die nach Herodot und Xenophon in Stationen bereit standen), seine, von ihm als Wessir (475 vor Chr.) erlassene Vollmacht für die Juden, sich gegen die Mordbefehle Hamans zu vertheidigen. Esth. 8, 10. 3, 13. — Nehemias (447 vor Chr.) zum Statthalter von Judäa ernannt, erhielt zu seiner Reise dahin

ebenfalls die Befugniß der Angarien oder königlichen Posten und reiste mit einem Ehrengeleite von Kriegsobersten und Reiterei. Neh. 2, 7. 9. Zu Jerusalem sorgte er dann für den Ausbau der Stadt; die Straße am Roßthore baueten die Priester. Neh. 3, 28. Dieses Thor lag an der Ecke der nördlichen Mauer unweit des Baches Kidron, der den Oelberg von der Stadt trennte. Jer. 31, 40. Zu diesem Bache wurden vielleicht die Rosse zur Tränke oder Wäsche geführt.

In dem Zeitraume der Bücher der Machabäer kommen zunächst nur übernatürliche Erscheinungen von Reitern vor, nämlich zuerst eines furchtbaren Reiters in goldener Rüstung, der auf den Tempelräuber Heliodor losstürzte (176 vor Chr.) 2 Mach. 3, 25.; dann ganzer Haufen ähnlicher Reiter mit Lanzen und Schwertern vierzig Tage hindurch in der Luft vor der Eroberung der Stadt durch den hellenisirenden Hohenpriester Jason und dann durch Antiochus IV. oder Epiphanes (169 vor Chr.) 2 Mach. 5, 2. 3., 1 Mach. 1, 17.; desgleichen fünf strahlender Männer auf goldbezäumten Pferden, die vom Himmel erschienen, und gegen das Heer des syrischen Generals oder Freibeuters Timotheus, der die Pferde Asiens zusammengebracht hatte, „und zwar nicht wenige", Geschosse und Blitze schleuderten, wobei dann 20,500 Mann und 600 Reiter erschlagen wurden (165 v. Chr.) 2 Mach. 10, 24. 29—31.; ferner eines himmlischen Reiters in weißem Gewande mit goldenen Waffen, unter dessen Anführung das Heer des Judas den syrischen Reichsverweser Lysias, der vorzüglich mit Reitern und 80 Elephanten die Juden zu zwingen dachte, besiegte und ihm 11,000 Mann und 1600 Reiter erschlug (164 vor Chr.) 2 Mach. 11, 2. 4. 8. 11. Die Machabäer selbst hatten nur wenig Pferde, gleichwohl erfocht Judas bald darauf einen Sieg über 5000 Araber nebst 500 ihrer Reiter, dann wieder mit Hülfe einer übernatürlichen Erscheinung 120,000 Mann und 1500 Reiter des syrischen Feldherrn Timotheus, von denen 30,000 umkamen; nach Pfingsten (163 vor Chr.) zog er mit 3000 Mann und 400 Reitern gegen Georgias, Statthalter von Idumäa, und brachte nach dieser Schlacht das Todtenopfer. 2 Mach. 12. Dann rüstete Antiochus V. Eupator und sein Vormund und Reichsverweser Lysias, jeder ein neues Heer von 110,000 Mann, 5300 Reitern, 22 Elephanten und 300 Sichelwagen 2 Mach. 13, 1. 2. (In der Fortsetzung des Dereser'schen Bibelwerks die B. d. Makkab. v. J. M. Scholz, Frankf. 1833 stehen hier 1,100,000 Mann und 30 Wagen; ähnliche Versehen mit den Zahlen scheinen dem Verfasser oder den ersten Abschreibern dieses Buches ebenfalls mehrmals begegnet zu sein,

woraus sich die öfters übermäßigen Zahlen, namentlich 2 Mach. 8, 20., wo 8000 Juden 120,000 Gallier schlagen, vielleicht erklären lassen; die öfters auch mit 1 Mach. gar nicht stimmen; die Vulgata hat hier 2 Mach. 13. nur Ein Heer.) Dieser Zug endigt friedlich .(163 vor Chr.). Die Rossemacht machte übrigens auch zu den Zeiten der Machabäer noch immer ganz besondern Eindruck, und die Bücher derselben vergessen nicht, in den Erzählungen wie in den Gebeten die Macht derselben zu erwähnen und hervorzuheben, weshalb denn auch wohl die trostreichen und ermuthigenden Erscheinungen 2 Mach. fast nur strahlend gerüstete Reiter vorführen. 2 Mach. 15, 20., 1 Mach. 1, 18. 3, 39. 4, 1. 7. 28. 31. 6, 28. 8, 6. 16, 7. Die aus 2 Mach. 13. aufgeführte Kriegsmacht Antiochus Eupator's und Lysias, wird 1 Mach. 6, 30. zu 100,000 Mann zu Fuß, 20,000 Reiter und 32 Elephanten angegeben. Jeder Elephant war eine wandelnde Festung: er trug eine Maschine mit 32 Kriegern und dem indischen Führer, und hatte 1000 Mann mit ehernen Helmen und schuppigen Panzern, so wie 500 auserlesene Reiter um sich; die übrige Reiterei stand auf den Flügeln. Der Feldzug endigte nach einer vergeblichen Belagerung Jerusalems mit einem Frieden. 1 Mach. 6. Nicht lange darauf zogen der syrische Feldherr Bacchides und der jüdische Hohepriester Alcimus wiederholt gegen Judäa, wo dann Judas, nachdem er 6 Jahre regiert und in mehr als 22 Schlachten gekämpft hatte, gegen sie fiel (160 vor Chr.), 1 Mach. 9. Judas Nachfolger als Feldherr war sein Bruder Jonathan (160 — 144 vor Chr). Um dessen Freundschaft bewarben sich Alexander Belas und Demetrius Soter, gegen den sich jener als Gegenkönig von Syrien erhob. Alexander machte ihn zum Fürsten und Hohenpriester der Juden (154 vor Chr.). Demetrius wurde besiegt und erschlagen (150 vor Chr.). Für dessen Sohn Demetrius warb Apollonius, ehemaliger Statthalter von Cölesyrien, ein Heer und forderte Jonathan zum Kampfe, denn er, Apollonius, werde sonst mit seiner großen Macht gegen ihn zum Gespötte; warum er, Jonathan, sich immer in den Gebirgen hielte, wenn er auf seine Truppen Vertrauen setze, sollte er dies in der Ebene zeigen; hier würde er aber gegen seine Reiterei und Kriegsmacht nichts vermögen. Jonathan rückte nun in die Ebene hinaus, gab seinem Fußvolke eine feste concentrirte Stellung, so daß die Reiter vom Pfeilschießen und die Rosse vom Stehen endlich ermüdeten, worauf Simon, Jonathan's Bruder, sie angriff und zerstreute, und bei 8000 Mann erschlug (150 vor Chr.). 2 Mach. 10. So führten die Juden auch ferner noch glückliche Kämpfe mit den Syrern, wo-

bei ihnen die Gebirgigkeit ihres Vaterlandes sehr zu Statten kam, und ihnen den Mangel oder die unbedeutende Zahl der Reiterei ersetzte. 1 Mach. 12, 49. 15, 13. 38. 41. 16, 4—7.

Es ergibt sich aus dem Gesagten, daß das Pferd nie recht einheimisch in Judäa gewesen ist und der Beschaffenheit des Landes wegen auch nicht sein konnte. Um so mehr imponirte aber dieser verhältnißmäßigen Seltenheit wegen die Furchtbarkeit und Macht der Reiterei; auch die Mexikaner entsetzten sich fast vor nichts mehr, als den spanischen Pferden. Obschon nun aber das Pferd eben nicht beliebt war, und man dessen Kraft und Stärke öfters als Gegensatz gegen die göttliche Macht gebrauchte, so wandte man es doch auch andererseits wieder als ein Bild derselben an, wie z. B. bei Habakuk und 2 Mach. Im Allgemeinen aber war es immer eine Macht der Heiden, und kam daher beim Volke Gottes nicht recht in Ansehen, z. B. lange nicht so sehr, um der reinen oder Opferthiere zu geschweigen, wie der Löwe, Bär oder Adler, obschon diese Raubthiere waren.

Um nun auch von dem Verhältnisse dieses Thiers, das sich sonst ein solches Ansehen unter den Menschen erworben, daß es seine Besitzer adelte (Equites, Chevalier, Ritter) und als Erforderniß der geistlichen Ritterorden und als vorzugsweisiges oder einziges Installationsthier der Päpste, Bischöfe ꝛc. allein einen Platz in dem geistlichen Recht und liturgischen Gebrauch gewonnen hat, und demnach eben so wie das Frauengeschlecht durch das Christenthum eine weit günstigere Betrachtungsweise und Lebensstellung gewonnen hat (insofern bei einem Thiere hiervon die Rede sein kann), — um nun noch von dem Verhältniß der Pferde im Neuen Testament zu reden, so wird man sich, die Apokalypse ausgenommen, kaum einer Stelle erinnern, wo seiner erwähnt würde. Dem Namen nach, oder auch nur andeutungsweise, kommt es in den Evangelien nicht vor, außer etwa Luk. 10, 34. Die Maler aber benutzen es häufig als Motiv bei dem Zuge der Weisen aus dem Morgenlande, und in der Regel bei der ausführlicheren sinnlichen Darstellung der Kreuzigung. Namentlich wird Longinus, der dem Herrn die Brust durchstach, nicht leicht ohne Pferd gemalt. Saulus war auf der Reise nach Damaskus vermuthlich geritten, um seiner Eile und Wuth zu genügen, was auch das Gleichniß vom Stachel andeutet, den er in seiner Hitze gewiß häufig gebraucht hat und wogegen das Perd oder der Maulesel ausschlägt. Späterhin als Lysias zu Jerusalem ihn zum Felix nach Cäsarea schickte, reitet Paulus wiederum, und zwar auf einem Lastthiere, umgeben von 200 Lanzenträgern und 70 Reitern; letztere begleiteten ihn bis Cä-

sarea. Apg. 23, 23. 32. Als Apostel scheint Paulus, um Andern nicht zu lästig zu fallen, kein Pferd rc. gebraucht zu haben. Jakobus macht von dem Pferde moralischen Gebrauch: „Sieh! den Pferden legen wir Zäume in das Maul, daß sie uns gehorchen, und so lenken wir ihren ganzen Körper," und macht davon die Anwendung, so auch die Zunge im Zaume zu halten. Ganz vorzüglich kommt das Pferd bei Johannes in seiner Offenb. vor, der auch selbst noch in seinem hohen Alter in der Legende als Reuter erscheint, um den Jüngling, der unter die Räuber gegangen war, dem Räuberleben zu entreißen (Clem. Alex. ap. Euseb. H. E. 3, 23.). Johannes verbindet in seiner Apokalypse fast alle mächtigen, die Menschen bezwingenden Kraftäußerungen mit Rossen; daher bei ihm das weiße Roß des Sieges, das feuerrothe des Krieges, das schwarze des Hungers, das fahle des Todes. Off. 6, 2. 4. 5. 8. Die furchtbaren Heuschrecken, waren gerüstet und rasselten wie viele tausend mit den Wagen in den Kampf laufenden Pferde. Darauf sah er einen Reiterzug von 200 Millionen mit feuerspeienden, löwenhäuptigen, schlangenschwänzigen Pferden, zu tödten den dritten Theil der Menschen. Off. 9. Aus dem Zorneskelter Gottes floß das Blut bis an die Zäume der Pferde 1600 Stadien weit. Off. 14, 20. — Dann sah Johannes auch noch den Himmel offen, und sieh, ein weißes Pferd, und der darauf saß, hieß der Treue und Wahrhaftige, mit Augen wie Feuerflammen, auf dem Haupte viele Kronen, angethan mit einem blutbesprengten Kleide, auf dem geschrieben: König der Könige und Herr der Herren, und mit dem Namen Wort Gottes; und die Heere, die im Himmel sind, folgten ihm nach auf weißen Pferden, bekleidet mit weißer reiner Seide; ein Engel, der in der Sonne stand, lud alle Vögel des Himmels ein, zu fressen das Fleisch der Könige, Heerführer und Starken, der Pferde und ihrer Reiter, aller Freien und Knechte, die sich versammelt hatten, um Streit zu halten mit dem, der auf dem Pferde saß und mit seinem Heere; und der himmlische Reiter erschlug sie alle mit dem Schwerte, das aus seinem Munde ging, und alle Vögel wurden gesättigt von ihrem Fleische. Off. 19. Bei Johannes kommen also die Pferde häufig vor, selbst in den Erscheinungen des Himmels. Daher können nach dem neuen Testamente die Pferde nicht mehr für heidnische Thiere betrachtet werden.

Die St. Vincenz-Vereine.

Eine, die Aufmerksamkeit in hohem Grade verdienende Erscheinung unserer Zeit, ist das Entstehen und Aufblühen der Gesellschaft des heil. Vincenz von Paul. Sieht man einerseits auf den geringen, ganz unscheinbaren Anfang derselben, andererseits hingegen auf die große Ausdehnung, welche ihr in einem verhältnißmäßig kurzen Zeitraume zu Theil geworden ist, so geht daraus hervor, daß sie ein dringendes Bedürfniß unserer Zeit sei; dann dürfte aber auch nicht zu verkennen sein, daß der Segen Gottes in ihrem bisherigen Wirken sie begleitet habe. Vielleicht hat Gott sich ihrer als eines Mittels bedienen wollen, um der drückendsten Noth eines Theiles der leidenden Menschheit abzuhelfen, vorzüglich aber den Weg zu zeigen, wie derselben in zweckmäßiger Weise abgeholfen werden soll, und nach menschlicher Berechnung, auch wohl einzig abgeholfen werden kann. Ein Uebel, das wie ein schwerer Alp auf unsere socialen Zustände drückt, und das täglich an Umfang und Schwere zunimmt, ist — der Pauperismus. Immer mehr gehen die beiden Klassen, der Besitzenden und derjenigen, die auf dasjenige Brod angewiesen sind, welches sie täglich mit ihrer eigenen Hand sich verdienen müssen, auseinander. Und je mehr das Vermögen in den Händen Einiger sich concentrirt, um so mehre Andere fallen dem Proletariat anheim, und um so größer wird die Kluft zwischen Diesen und Jenen. Schlimm und für das Fortbestehen der socialen Ordnung höchst gefährlich würde die Sache dann werden, wenn die Wohlhabenden um die Noth der Uebrigen sich fortan wenig kümmerten, oder doch nicht mit demjenigen zarten Mitgefühle und derjenigen herzlichen Theilnahme, auf welche diese Anspruch machen können. Wenn diese nun nicht auf dem Boden der Sittlichkeit festgegründet stehen und nicht von der Religion aufrecht gehalten werden, wie leicht kann es dann geschehen, daß sie mit Mißgunst und Indignation wegen unverdienter Zurücksetzung auf das glücklichere Loos jener schauen? Und welche Folgen sind dann am Ende zu erwarten?

Groß ist aber die Kluft, welche in fast allen Ländern zwischen Reichen und Armen bereits besteht. Ein geistreicher neuerer englischer Schriftsteller (d'Israeli) sagt hierüber: „Sie bilden gleichsam zwei getrennte Völkerschaften, zwischen welchen kei-

nerlei Verkehr und kein verwandtes Gefühl besteht, die einander so wenig kennen in ihren Gewohnheiten, Gedanken und Gefühlen, als ob sie die Söhne verschiedener Zonen, oder Bewohner verschiedener Planeten wären; die unter dem Einflusse einer verschiedenen Erziehung aufwachsen, sich mit verschiedener Speise nähren, zu einer verschiedenen Weise des Lebens herangebildet werden." Wie ist diesem Uebelstande abzuhelfen, und wie der daraus leicht enstehenden Gefahr vorzubeugen? Religion und Nächstenliebe muß die Menschen unter einander näher bringen, nicht blos äußerlich durch Geben und Empfangen, sondern vor Allem muß der Wohlhabendere auch in dem Aermsten seinen Bruder in Christo erkennend, ihm als solchem bereitwillig Hülfe leisten; insbesondere durch herzliche Theilnahme an Freud und Leid das Vertrauen der ärmeren Klasse zu gewinnen suchen, um dann an das physische Almosen das moralische zu knüpfen. Jenes nützt in der Regel wenig, wenn man blos gibt, und nicht auch zugleich lehrt, tröstet, erhebt. Hierzu ist aber die selbsteigene Veredelung der Gesinnung nöthig. Um nun in dieser zwiefachen Weise zu wirken, sich selbst zu veredeln und dem Nächsten zu helfen, das ist der Zweck und die Aufgabe der Vereine des heiligen Vincenz von Paul.

Die Gesellschaft des heiligen Vincenz von Paul*) hat ihren Anfang gehabt zu Paris, wo einige studirende Jünglinge, acht an der Zahl, im Jahre 1833 den Grund dazu legten. In einem Hause, des unter dem Namen „Quartier latin" bekannten Stadttheils von Paris, pflegten damals mehre Studenten, die aus allen Gegenden Frankreichs zur Universität nach Paris zusammen kamen, sich zu versammeln, um über wissenschaftliche Gegenstände aus dem Gebiete der Geschichte, Literatur und Philosophie sich zu besprechen. Es konnte kaum ausbleiben, daß bald auch religiöse Gegenstände in diesen Conferenzen zur Sprache kamen. Auf diesem Gebiete nun zeigten sich nicht alle Theilnehmer Eines Sinnes; was zur Folge hatte, daß diejenigen unter ihnen, welche in unbeirrter Treue dem katholischen Glauben zugethan

*) Die Geschichte des Entstehens und der ersten Ausbreitung der Gesellschaft vom heil. Vincenz von Paul ist ausführlicher enthalten in einer Schrift: „Die Leiden des Pauperismus und der christliche Wohlthatigkeitsverein vom h. Vincenz von Paul"; besonders abgedruckt aus der Rhein- und Moselzeitung Koblenz bei Rud. Fr. Hergt. Man lese auch hierüber und über das fernere Wirken der Gesellschaft, das zu Paris in 2. Auflage erschienene „Manuel" und die monatlich dort erscheinenden „Bulletins". Beide letztere Schriften sollen nun auch in deutscher Sprache zu Köln erscheinen.

geblieben waren, sich in innigerer Freundschaft und Brüderlichkeit aneinander anschlossen. Wie sie im christlichen Glauben einig waren, so beschlossen sie, auch eine Genossenschaft zu bilden, deren Bestimmung sein sollte: in christlicher Liebe ihren Glauben thätig zu erweisen, und so einigen hülfsbedürftigen Armen zu dienen. Als Vorbild hierin und als Schutzheiligen erwählten sie den heiligen Vincenz von Paul, welcher mit eben so viel Einsicht des Verstandes als Wärme eines von christlicher Liebe durchdrungenen Herzens nach den mannigfaltigsten Seiten hin so wunderbar segensreich gewirkt hat, als im 17. Jahrhundert die Provinzen Frankreichs durch innere und äußere Kriege, durch Hungersnoth und verheerende Seuchen so sehr heimgesucht worden waren. Den Namen „Conferenz", einen unter den Studenten der Pariser Hochschule für ihre geschlossenen literarischen Zusammenkünfte gebräuchlichen Namen, hielt die Genossenschaft des h. Vincenz von Paul auch in der Folgezeit bei — eine stete Erinnerung an den unscheinbaren Ursprung derselben. Denn daß die persönliche Thätigkeit und die Wochenbeiträge von acht studirenden Jünglingen von geringer Bedeutung sein mußten, das versteht sich wohl von selbst, wenn auch außer demjenigen, was sie aus ihrem Vermögen hingeben konnten, einige unter ihnen in wissenschaftlichen Aufsätzen sich versuchten, denen ein literarisches Blatt seine Spalten öffnete, und sie das ganze Honorar dafür zuschossen. Auch hatten sie anfangs nicht die Absicht, durch Aufnahme neuer Mitglieder in ihre Genossenschaft, ihre Kräfte zu vermehren. So wenig ahnten sie die erfolgreiche Zukunft, welche der von ihnen gegründete Verein später haben sollte. Den Bitten einiger Freunde nachgebend, nahmen sie diese in ihre Genossenschaft auf. Daher zählte dieselbe zwei Monate nach ihrem ersten Anfange, zur Zeit der beginnenden Ferien, 15 Mitglieder. Arme Familien besuchten sie in deren Wohnungen, suchten ihr Vertrauen zu gewinnen und brachten ihnen die diesen nöthige und ihnen mögliche Hülfe. Wöchentlich eine, zwei oder drei von der Genossenschaft gewissermaßen in Schutz genommene Familien in gedachter Weise zu besuchen, machte sich jedes Mitglied des Vereins anheischig. Die Wirksamkeit weiter auszudehnen, erlaubten die geringen Hülfsmittel nicht. Erst im zweiten Jahre des Bestehens der Gesellschaft wurde von ihr der Versuch gemacht, den Kreis ihrer Wirksamkeit weiter auszudehnen. Als nämlich die Genossenschaft an Personal und an Hülfsmitteln ziemlich zugenommen hatte, wurden auch junge Sträflinge in den Gefängnissen wöchentlich besucht und dabei in den Religionswahrheiten unterrichtet; arme Waisenkinder wurden in Pflege genommen

dürftige Schulkinder unterstützt und überwacht; für arme Handwerkslehrlinge wurde vom Vereine gesorgt. Diese erweiterte Thätigkeit war aber dadurch möglich geworden, daß nicht nur die Eltern, da sie von dem Wirken ihrer Söhne Kunde erhalten hatten, diesen größere Mittel zur Verfügung stellten, sondern auch einige deren Beispiele folgten, und nun der Verein nicht einzig aus studirenden Jünglingen bestand, sondern Männer jeden Alters und Standes hinzugetreten waren.

Als die Zahl der Mitglieder auf hundert gestiegen war, sah die Conferenz sich genöthigt, in zwei Abtheilungen sich zu theilen — ein für sie schweres Opfer, welches aber dadurch gemildert wurde, daß sie in Generalversammlungen, in welchen allgemeiner Bericht erstattet wurde, von Zeit zu Zeit sich wieder zusammenfanden. Im Jahre 1842 bestanden in Paris 29 Conferenzen mit etwa 1000 Mitgliedern: die Zahl der wöchentlich besuchten Familien belief sich auf 2000. Zu Anfang des vorigen Jahres bestanden in Paris 46 Conferenzen.

Fanden die aus den Provinzen Frankreichs nach Paris zusammenströmenden studirenden Jünglinge einen heilsamen Vereinigungspunkt und einen Kreis christlicher Freunde in der Gesellschaft des h. Vincenz von Paul, so wurde durch diese das Werk christlicher Liebe auch weiter in die Provinzen durch jene verpflanzt. Die erste Conferenz außerhalb Paris entstand nach den Herbstferien 1836 in Lyon, welche noch im Dezember selbigen Jahres in einer Generalversammlung zu Paris als Glied der Gesammtgenossenschaft aufgenommen wurde. Mit Lyon wetteiferte Nimes. In Dijon und Caën gründeten Studirende der dortigen Rechtsschulen gleiche Vereine, die dem Pariser affiliirt wurden. In Moulins gründeten die Schüler der obern Klassen des dortigen kleinen Seminars eine ähnliche Conferenz. Bald waren solche Vereine nicht nur auch in kleineren Städten, sondern sogar einige auf dem platten Lande anzutreffen. Im Jahre 1842 waren im Ganzen 86 Conferenzen über 40 Diözesen Frankreichs verbreitet. Anfangs vorigen Jahres betrug die Zahl der Conferenzen Frankreichs 285. Allenthalben haben sie bei den Bischöfen und der übrigen Geistlichkeit einer sehr bereitwilligen Aufnahme und Unterstützung sich zu erfreuen.

Je zahlreicher die Conferenzen wurden und je größer die Mittel, über welche sie verfügen konnten, um so mehre Werke christlicher Nächstenliebe zogen sie in den Bereich ihrer Wirksamkeit. So suchten sie unter den Soldaten der Garnisonsstädte religiösen Unterricht, größere Sittlichkeit und nützliche Kenntnisse zu verbreiten; sie schlossen sich der Thätigkeit der Gesellschaft des

h. Franziskus Regis an, wilde Ehen zu christlichen zu erheben; verbreiteten gute Lektüre, gründeten Waisen- und Krankenhäuser, Kleinkinderbewahrschulen u. dgl. m. Sie sorgten für die zahlreichen, in Frankreich sich befindenden Savoyardenkinder, suchten geeignete Arbeitsstellen für Taglöhner, Dienstboten und Handwerksgesellen zu ermitteln, besuchten Krankenhäuser und Gefängnisse, besonders, wenn zum Tode Verurtheilte sich darin befanden, standen sie diesen in den letzten Stunden bei.

Was nun die Auswahl der Werke christlicher Nächstenliebe betrifft, womit die einzelnen Conferenzen nach den örtlichen Verhältnissen sich befassen wollen, so ist nach den Regeln der Gesellschaft des h. Vincenz von Paul leitender Grundsatz zunächst der, daß in den Mitgliedern der Gesellschaft selbst christliche Liebe geweckt und gestärkt werde, und daß auf dem Wege der werkthätigen christlichen Nächstenliebe der Verein für sich selber den möglichst größten sittlichen Gewinn erstrebe. Eben deshalb ist auch der persönliche Besuch der armen Familien in ihren Wohnungen eine unumgänglich nothwendige Bedingung, um wirkliches Mitglied der St. Vincenz-Vereine zu sein und ist insofern obligatorisch. Beim Hausbesuche findet die christliche Nächstenliebe das weiteste und fruchtbarste Feld für ihre Thätigkeit. Wer ferner von der Noth des Nächsten blos hört, der wird zwar ein allgemeines Bild sich davon entwerfen können, was es heißt, an Nahrung, Kleidung u. dgl. Mangel leiden: aber von den einzelnen Leiden, die damit verbunden sind, und in welcher Gestalt diese in der Wirklichkeit auftreten, davon wird er nur dann einen richtigen Begriff erlangen, wenn er an Ort und Stelle es mit Augen sieht. Ist man aber Zeuge davon geworden, unter wie vielen und harten Entbehrungen manche arme Familie leben muß, wie groß ihre Hülfsbedürftigkeit ist, so wird das Herz sich der Liebe öffnen, und das offene sich erweitern. Und wie oft bietet sich die Gelegenheit dar, in dem Hause einer armen Familie Geduld im Leiden, kindliches Vertrauen auf Gott zu lernen; wie oft, dort innern Seelenfrieden, wahren Seelenadel zu bewundern? So daß, wo man hinging ein Almosen zu bringen, man reichlich und mit kostbaren Gütern und höheren Mahnungen beschenkt zurückkehrte! In diesem Sinne spricht sich auch der General-Präsident in der letzten General-Versammlung zu Paris (Bullet. Jan. Heft 1851.) hierüber aus: „Das eigentliche Werk der Conferenzen (l'oeuvre des Conférences par excellence) ist, wie jeder weiß, der Besuch der Armen in ihren Wohnungen. Der erste und wichtigste Zweck der Gesellschaft ist, das geistliche Wohl ihrer Mitglieder zu befördern. Dieser Zweck ist es, welcher ihre

Begründer bestimmt hat, sich zu vereinigen, und zur Erreichung desselben ist eben der Besuch der Armen in ihren Wohnungen unternommen worden. Denn bei der Ausübung dieses Werkes werden Alle dahin geführt, daß sie sehen, berühren, sondiren die Wunden der Armuth, und bei einer solchen Annäherung ist es nicht möglich, daß sie nicht eine nützliche Rückkehr auf sich selbst nehmen. Bald ist man erbaut, beschämt durch das Schauspiel einer bewunderungswürdigen Resignation, eines Vertrauens, das sich völlig hingibt an Gottes Vorsehung, und noch vieler anderer Tugenden, wovon die Armen das Beispiel geben. Bald hingegen betrübt der Anblick der beweinenswerthen Gebrechen, wovon das Elend oft begleitet wird, aber er belebt auch wieder zu gleicher Zeit die Liebe und den Eifer für das Heil der Seelen."

Ueberdies ist der Besuch der Hülfsbedürftigen in ihren Wohnungen die unerläßlichste Bedingung zu jedem ersprieslichen Erfolge auf der Bahn der christlichen Armenpflege. Selten genügt das bloße Geben: es soll vielmehr mit Rath und That geholfen werden, wie die besondere Lage es erheischt. Diese wird man aber nie gründlich kennen lernen, wenn man den Wohnungen der armen Familien fern bleibt. Soll die Armenpflege gedeihen und die erwünschten Früchte bringen, so muß mit der physischen Unterstützung die moralische in den bei weitem meisten Fällen verbunden werden, ja den Hauptbestandtheil ausmachen. Auch über diesen Punkt spricht der General-Präsident in der angeführten General-Versammlung zu Paris, 8. Dezember vorigen Jahres, sich aus: „Der Besuch der Armen in ihren Wohnungen ist ebenfalls das kräftigste Mittel, den anderen Zweck der Gesellschaft zu erreichen, welcher ist, die Verbesserung der Armen. Wenn wir in der That bei unseren Besuchen beständig unsere Aufmerksamkeit auf diesen Punkt richten, wie viel Gutes können wir nicht thun! Lassen wir uns hier ins Gedächtniß zurückrufen die dringenden Ermahnungen eines unserer älteren General-Präsidenten, der mit so viel Kraft sich erhob gegen das, was er die Besuche im Vorbeigehen (les visites de corridor) nannte, diese verstohlenen, raschen Besuche, wo man in Eil eine Anweisung auf Brod oder Holz hinschiebt, ohne irgend einen Rath zu geben, ohne irgend eine Bitte entgegen zu nehmen. Erinnern wir uns, wie sehr er uns ermunterte zu langen, ernsten Besuchen, zu dem was er visites assises nannte, wo man freundschaftlich sich unterhält, wo man sich niederläßt mit Hingebung und sanfter Vertraulichkeit. Das ganze Geheimniß unserer Stärke besteht darin. Was würde in der That unser Werk sein außer dieser bei den Armen so tröstlichen Handlung! Was soll die schwache materielle Un-

terstützung unserer Conferenzen? Kaum fünfzig Francs jährlich seitens der Bemitteltsten für die zahlreichsten Familien! Wie mit so Wenigem unterhalten Vater, Mutter, Kinder, acht oder zehn Personen durchgängig? Auch würde die Mission unserer Gesellschaft, in so enge Grenzen eingeschlossen, eine sehr kleine sein. Aber, indem sie sich mit der Seele unserer Armen beschäftigt, dehnt sie sich ins Unendliche aus, und wird von nichts mehr begrenzt." In dem Wirken der Gesellschaft des h. Vincenz von Paul soll daher die materielle Unterstützung auch nur als Mittel betrachtet werden für moralische und religiöse Hebung oder Kräftigung der Armen. Den Geist charakterisirend, in welchem die St. Vincenz-Vereine wirken sollen, spricht sich der Präsident des Central-Vereins zu Paris, in einem Briefe vom 4. März vorigen Jahres an die neu aufgenommene Conferenz zu D., hierüber aus: „Vorzüglich vom moralischen Gesichtspunkte aus müssen wir den Armen zu Hülfe kommen. Was die materiellen ihnen zu gebenden Unterstützungen betrifft, so ist das für uns nur etwas sehr Untergeordnetes (ce n'est pour nous que très secondaire). In den wöchentlichen Besuchen der armen Familien, wozu wir uns anheischig gemacht haben, suchen wir das Zutrauen und die Freundschaft dieser armen Leute zu gewinnen; wir erweisen ihnen und ihren Kindern alle Dienste, die ihnen zu erweisen in unserer Macht steht. Wir hören mit Theilnahme, mit Geduld, wenn es so sein muß, ihre Gesuche, ihre Klagen, ihre oft sehr traurige Erzählung alles dessen, was sie zu leiden haben und von all' dem, was sie für die Zukunft beunruhigt. Wir suchen darauf sie zu ermuthigen, ihre Seele zu Gott zu erheben, der den Leidenden tröstet und allzeit bereit ist, dessen Gebet zu erhören."

Ueberhaupt ist darauf Bedacht zu nehmen, daß die armen Familien in den Besuchenden nicht blos ihre Wohlthäter, sondern auch ihre Freunde finden. Dadurch verliert die Unterstützung des Hülfsbedürftigen auch das Deprimirende, das sonst in der Idee der Menschen ihr leicht anhaftet; der Arme findet sich geehrt und seinen Muth durch die freundschaftliche Theilnahme gehoben. Das Herz, sowohl des Hülfsbedürftigen als des bemittelteren Wohlthäters, da er nicht auf die zufälligen Umstände, sondern auf den Menschen sieht, wird veredelt, und der Gegensatz, welcher zwischen Arm und Reich besteht, möglichst ausgeglichen.

Anfangs und noch eine geraume Zeit nachher bestand die Gesellschaft des h. Vincenz von Paul ohne besondere Statuten. Erst später, 1836, wo sie an Umfang schon bedeutend zugenom-

men und verschiedene Arten christlicher Liebeswerke in den Kreis ihrer Thätigkeit bereits aufgenommen hatte, wurden solche *) ihrem Wirken zu Grunde gelegt. Bei Entwerfung der Statuten wurde ganz einfach aber sicher verfahren: was im Laufe der Zeit sich als bewährt herausgestellt hatte, wurde zusammengefaßt und als Grundregel des künftigen Wirkens aufgestellt. Jene Statuten sind aber keineswegs der Art, daß sie auch die freie Thätigkeit der einzelnen Conferenzen hemmten. Der Hausbesuch der armen Familien in oben besagter Weise ist das gemeinsame Band, welches alle Conferenzen zusammen hält. In der Wahl sonstiger Werke christlicher Nächstenliebe ist jede Conferenz durchaus selbstständig und kann auch die Ausübung derselben nach Umständen modifiziren. Jede Conferenz bildet ferner eine selbstständige Genossenschaft. Wo nur eine besteht, wählt sie sich ihren Präsidenten, dieser ernennt dann einen Schriftführer und einen Cassirer. Die Conferenz sorgt für die Beschaffung der Unterstützungsmittel und verwendet diese nach bestem eigenen Ermessen. Hat ein neuer Verein sich gebildet, und dieser sein Wirken eine Zeit lang fortgesetzt, so daß dessen Bestand zu erwarten ist, so hat er behufs der Aufnahme in den Gesammtverein des h. Vincenz von Paul an den Centralverein zu Paris sich zu wenden, von welchem die Aufnahme geschieht, wofern die mit dem Aufnahmegesuch näher bezeichnete Wirksamkeit des aufzunehmenden Vereins mit dem Geiste des Gesammtvereins übereinstimmend befunden wird. Durch diese Aufnahme wird der Lokalverein der geistlichen Wohlthaten des Gesammtvereins theilhaftig, fährt aber in seinem selbstständigen Wirken fort. Anmeldungen zur Aufnahme neuer Mitglieder in den Verein finden bei jedem Mitgliede statt, der dann die geschehene Meldung dem Präsidenten anzeigt. Findet dieser nach eingezogener Erkundigung den Angemeldeten für geeignet, so schlägt er ihn dem Vereine vor, welcher dann in der nächsten Sitzung über die Aufnahme entscheidet. Wöchentlich einmal wird zu festgesetzter Zeit eine Versammlung der Mitglieder, Conferenz, gehalten. Die Conferenz wird mit Gebet angefangen, auf welches das Lesen eines Abschnittes aus einem geistlichen Erbauungsbuche nach der Wahl des Präsidenten folgt. Jede politische Diskussion bleibt von den Versammlungen grundsätzlich ausgeschlossen; nur solche Angelegenheiten, welche auf den Verein Bezug haben, werden zur Sprache gebracht, so wie die Lage

*) Diese Statuten und die zu beobachtenden allgemeinen Grundsätze sind in der oben angeführten, bei Hergt in Coblenz erschienenen Schrift enthalten, und besonders abgedruckt bei Bachem. Köln 1849.

der adoptirten oder zu adoptirenden Familien, um danach die angemessenen Unterstützungen gemeinschaftlich festzustellen. Diese bestehen in Naturalien, die zum Lebensunterhalte nöthig sind. Unterstützungen in baarem Gelde finden nur ausnahmsweise statt; und in diesem Falle hat dasjenige Mitglied, welches diese vorgeschlagen, auch deren Verwendung zu überwachen. Vor dem Schlusse der Conferenz wird eine Collekte unter den Mitgliedern gehalten, wo jeder einlegt, was ihm der fromme Sinn eingibt. Mit Gebet wird die Versammlung wieder geschlossen. Das in der Conferenz den Armen Zuerkannte wird dann denselben durch die betreffenden Mitglieder in natura oder durch Anweisungen überbracht. Meist werden die Familien von je zwei Mitgliedern besucht.

Ueber das Wirken und über solche Wahrnehmungen bei demselben, welche der allgemeinen Kenntnißnahme werth erscheinen, statten die Lokalvereine jährlichen Bericht an den Centralverein ab, welcher dann eine allgemeine Uebersicht des Wirkens der Gesellschaft*) und was sonst von Interesse ist, Veränderungen, welche durch Aufnahme neuer Conferenzen, durch Todesfälle statt finden, den einzelnen Conferenzen durch monatliche Bulletins mittheilt.

Nach zwölfjährigem Bestande der Gesellschaft des h. Vincenz von Paul, während welcher Zeit sie einen so ganz unerwarteten Erfolg gehabt hatte, wurden die Mitglieder derselben dadurch ermuntert, auf der bisherigen Bahn mit erneuertem Eifer und Gottvertrauen in ihrem Wirken voranzuschreiten, daß das

*) Aus den Tabellen der Einnahme und Ausgabe ergibt sich, daß jene, die für die zwei ersten Jahre zusammen nur 2480 Francs betragen hatte, 1841 sich schon auf 160,562 Frcs. belief. 1842 stieg sie auf 257,845 Frcs.; das Jahr darauf auf 440,444 Frcs.; 1844 belief sie sich auf 567,280 Frcs.; 1845 auf 662,137 Frcs.; 1846 erreichte sie die Summe von 693,302 Frcs. und im Jahre 1847, während die Zahl der Conferenzen 376 war, überstieg die Einnahme bereits 800,000 Frcs. Für das Jahr 1850 liegen die Tabellen noch nicht vor, im Jahre 1849 betrug die Gesammteinnahme 1,307,966 Frcs. „Das ist wenig“, fügte der Central-Rath hinzu, „wenn man all' das materielle und sittliche Elend sieht, das man lindern müßte. Aber es ist viel, wenn man bedenkt, daß diese Summen in unsere Hände niedergelegt worden, und daß wir Rechenschaft ablegen müssen über deren Gebrauch vor Gott, der sie uns zugesendet hat. Und vor Allem ist es mehr als genügend, uns die Pflicht aufzulegen, es in Zukunft besser zu machen, und uns die Gefühle der tiefsten Erkenntlichkeit gegen Gottes Vorsehung einzuflößen.“

Oberhaupt der Kirche sich hierüber beifällig aussprach und ihnen mehre Ablässe ertheilte. Unter dem 10. Januar 1845 erließ Seine Päpstliche Heiligkeit Gregor XVI. das hierauf sich beziehende Breve: „Gregor XVI., Papst, zum ewigen Gedächtniß der Sache."

„Dem obersten Hirten zu Rom ziemt es, die himmlischen Gnadenschätze der Kirche ganz insbesondere jenen frommen Männervereinen zuzuwenden, welche mit aller Beflissenheit und Hingebung der Ausübung christlicher Liebeswerke obliegen. Nachdem Vorsteher und Generalräthe der zuerst gegründeten Gesellschaft vom heil Vincenz von Paul mit der inständigen Bitte sich an Uns gewandt haben, daß es Uns gefallen möge, einige Ablässe, und zwar sowohl vollkommene als blos unvollkommene der gedachten Gesellschaft zu verleihen, so haben Wir demnach mit willfährigem Gemüthe beschlossen, diese fromme Bitte zu erfüllen u. s. w." Auch denjenigen Gläubigen, welche nicht active Mitglieder der Gesellschaft sind, aber sonst deren Zwecke befördern helfen, sind durch ein nachträgliches Breve vom 12. August desselben Jahres, andere Ablässe ertheilt worden. Eingangs dieses Breves heißt es:

„Nachdem wir in Erfahrung gebracht, daß die unter den Auspicien und dem Namen des h. Vincenz von Paul errichtete Gesellschaft zur Ausübung christlicher Wohlthätigkeit in hervorleuchtender Weise zur Förderung der Religion und zum Wohle der Gläubigen beiträgt, so haben Wir, um mehr und mehr ihr Wachsthum zu beförderen, es für angemessen erachtet, aus den himmlischen Gnadenschätzen der Kirche alle diejenigen zu bereicheren, welche an der Verwirklichung der Zwecke jener Gesellschaft sich durch ihre Bemühungen oder ihre Geldmittel betheiligen; damit dies ihr Bestreben durch die ihnen gebotenen geistlichen Gnaden in stets höherem Grade entflammt werde. Deßhalb ertheilen Wir erbarmungsvoll im Namen des Herrn u. s. w."

Um der hier erwähnten Ablässe theilhaftig zu werden, müssen laut der apostolischen Breven die Vereine durch den Centralverein zu Paris in die Gesellschaft aufgenommen sein.

Frankreich, dem allmählig zum Christenthume zurückkehrenden Frankreich, gebührt die Ehre, diese, der so ehrenvollen Anerkennung der höchsten kirchlichen Autorität sich freuende Gesellschaft des h. Vincenz von Paul in's Leben gerufen zu haben. Aber auf Frankreich sollte sie, wie schon oben angedeutet worden, nicht lange beschränkt bleiben. Die älteste auswärtige Genossenschaft ist die zu Rom, welche zuerst im Jahre 1836 von einigen dort anwesenden Franzosen gegründet wurde, aber im Jahre 1841

schon zu solcher Blüthe gelangt war, daß man zu einer Abtheilung derselben in mehre Conferenzen schreiten mußte. Vor und während der Belagerung Roms, so wie nach dem Einzuge der französischen Armee, Juli 1849, haben die Mitglieder der dortigen Conferenzen den auf dem Schlachtfelde Verwundeten, so wie den kranken Soldaten in den Spitälern und sonst Hülfe bringend, besonders segensreich gewirkt. Noch jetzt ist die Besatzung in Rom in moralischer und religiöser Hinsicht der Gegenstand ihrer besondern Sorge. In Italien waren es Nizza und Genua, welche zuerst Rom nacheiferten. In Spanien, wo vielleicht das Bedürfniß nicht so sehr, wie in den meisten andern Ländern Europa's hervortritt, besteht derzeit nur eine Conferenz, die erst im vorigen Jahre zu Madrid ist gegründet worden. Die armen Familien sahen es dort mit großer Verwunderung, welche Besuche sie in ihren Wohnungen erhielten. In England zählte der Verein im Jahre 1844 schon sechs, in verschiedenen Kirchspielen von London errichtete Conferenzen. Im Jahre darauf kamen zwei neue, zu Liverpool und Manchester, hinzu. In der kirchlichen Lehranstalt zu St. Edmund entstand eine Genossenschaft, welche 171 Mitglieder zählte und 747 Familen unterstützte. Die Gesammtzahl der verschiedenen Lokalgenossenschaften belief sich im Jahr 1846 auf 15, welche seitdem durch einen Centralrath in London unter sich und mit dem Pariser Generalrathe verbunden sind. Zur selbigen Zeit hatten Schottland und Irland nur 14 Genossenschaften aufzuweisen; die ersten entstanden zu Edinburgh und Dublin. Im Jahre 1849 zählte Irland allein 24 Genossenschaften unter einem Provinzialrathe in Dublin. In Belgien bestanden 1846 schon 23 Genossenschaften, in Brüssel allein deren 10, in Gent 6. Nahe an 1000 Famlien wurden in Brüssel durch die Vereine unterstützt. In Lüttich brachte eine einzige Predigt Lacordaire's dem Vereine 12,000 Frcs. ein. Seit 1846 hat der Verein auch in Holland angefangen sich zu verbreiten. Zahlreiche Genossenschaften entstanden im Haag, zu Delft, Leyden, Vlardingen und an andern Orten. Ende 1849 bestanden in Holland bereits 37 Conferenzen.

Die erste Conferenz in einem nichtchristlichen Staate ist in Constantinopel gebildet worden. Die eigenthümlichen Gebräuche und Verhältnisse des Orients machten es den Vereinsmitgliedern Anfangs schwer, den Besuch der armen Familien auch dort einzuführen. Seitdem ist es ihnen gelungen, auch diese Schwierigkeiten großentheils zu besiegen, wozu ihnen die barmherzigen Schwestern hülfreiche Hand leisten. Auch unter den Mohamedanern kommen ihnen die Armen mit Vertrauen entgegen. In Afrika wurde 1845 zu Algier der

erste Verein des h. Vincenz von Paul gegründet, bis zum Jahre 1849 der einzige in jenem Welttheile. Mehre hingegen befinden sich in den nordamerikanischen Vereinigten Staaten und in Mexico. In Canada allein bestanden Ende 1849 22 Conferenzen unter einem eigenen Provinzialrathe zu Quebec und Montreal.

In Deutschland ist die erste Genossenschaft in München entstanden, welche zu Ende des Jahres 1846 aus 80, zum Theil durch eine hervorragende bürgerliche Stellung ausgezeichneten Mitgliedern bestand. Nach öffentlichen Blättern bestehen die verschiedenen Vereine Münchens jetzt aus 306 Mitgliedern. „Zur Zeit," so schließt die Anfangs genannte, wahrscheinlich Ende 1848, bei Hergt in Coblenz gedruckte Schrift, „hat der Verein sonstige Sprößlinge auf deutschem Boden nicht hervorgetrieben. Insbesondere ist unser, sonst so freudig und thatkräftig bei allen Regungen eines wieder erwachten christlichen Lebens sich betheiligende katholische Rheinland bisheran den Bestrebungen des Vereins vom h. Vincenz von Paul gänzlich fremd geblieben. Hoffen wir, daß die katholische Frömmigkeit und der sonst so rege Wohlthätigkeitssinn der Bewohner unserer Provinz bald das Versäumte nachhole!"

Die hier ausgesprochene Hoffnung ist seitdem in einer ganz unerwarteten Weise in Erfüllung gegangen. Besonders angeregt wurde die Sache auf dem Congresse zahlreicher Mitglieder der katholischen Vereine Rheinlands und Westphalens, Mitte April 1849, zu Köln, wo Zweck, Einrichtung und Wirksamkeit der St. Vincenz-Vereine zur Sprache gebracht, und die Gründung derselben, wo solche noch nicht beständen, unter Anderem auch als ein sehr geeignetes Mittel, die Noth der Armen zu milderen und den sozialen Uebelständen nach Möglichkeit abzuhelfen, dringend empfohlen wurden. Es ist anzunehmen, daß Viele der dort Versammelten mit dem Entschlusse heimkehrten, auf die Gründung von St. Vincenz-Vereinen ernstlich Bedacht zu nehmen. Wenigstens gibt es wohl kein Beispiel, daß in so kurzer Zeit so viele und zum Theil sehr blühende Genossenschaften des h. Vincenz von Paul entstanden sind, als dieses in den zwei letzten Jahren in Rheinland und Westphalen der Fall gewesen, und in dem mit diesen Provinzen gleichen Schritt haltenden Schlesien. In der Generalversammlung zu Paris, 19. Juli v. J., sprach der Präsident sich hierüber in demselben Sinne aus: „Wirklich, unsere kleine Gesellschaft hat nirgendwo zahlreichere Sprossen getrieben, als in denjenigen Gegenden, die durch den Katholizismus streitig gemacht werden — der Häresie, wie in Preußen und den Niederlanden, oder — dem Unglauben, wie in Belgien und Frank-

reich." Um hier nur von unserem Rheinlande zu sprechen, bestehen in Trier 5 Conferenzen, in Coblenz 2. In Bonn hat jede der 3 Pfarreien ihre Conferenz, und zwar sind sie recht blühend, an welchen auch viele Studenten der Universität thätigen Antheil nehmen. Zu Köln bestanden im Jahre 1849 schon einige Conferenzen, welchen seitdem noch mehre andere hinzugekommen sind. Aachen zählt in seinen 8 Pfarreien 7 Conferenzen. Außerdem bestehen St. Vincenzvereine in Burtscheid, Düren, Düsseldorf, Eschweiler, Eupen, Malmedy, Neuß, Süchteln, Werden. — In Köln und Breslau sind voriges Jahr durch die Centralgenossenschaft in Paris Provinzialräthe für die betreffenden Provinzen angeordnet worden, mit welchen zunächst die einzelnen Conferenzen derselben in brieflichen Verkehr und Verbindung treten, und durch jene mit dem Hauptvereine in Paris. Auch in Berlin besteht seit vorigem Jahre ein Verein des h. Vincenz von Paul. In dem benachbarten Mainz hatte der hochwürdige Bischof von Ketteler, in dessen erstem Hirtenbriefe so große Liebe für die Armen sich ausspricht, von dem bischöflichen Stuhle kaum Besitz genommen, als er auch als Mitglied der Gesellschaft des h. Vincenz von Paul beitrat. Seitdem sind in Mainz 4 neue Conferenzen in die Gesellschaft aufgenommen worden.

Bei der Zunahme, welcher die Gesellschaft des h. Vincenz von Paul sowohl in Europa als außerhalb unseres Welttheils sich zu freuen hat, ist besonders zu beachten, daß jene in durchgängig steigendem Maße stattgefunden hat. Bis dahin stellte sich das Jahr 1847 als das günstigste heraus, in welchem 69 Genossenschaften hinzugekommen waren. In dem Jahre 1848 waren zwar nur 37 neue entstanden, aber im Jahre 1849 deren 86. Und die Zahl der im vorigen Jahre neu hinzugekommenen beträgt, nach dem Bulletin, Januar-Heft d. J.: 147, so daß die Gesammtzahl der Genossenschaften beim Schlusse vorigen Jahres sich auf 600 belief.

Mit freudiger Dankbarkeit gegen Gottes Vorsehung spricht sich in der Generalversammlung zu Paris vom 19. Juli vorigen Jahres hierüber der Redner aus: „Laßt uns Gott danken, meine Herren, daß er so die Zahl unserer Conferenzen vermehrt und vielgeliebte Brüder uns gibt jenseits unserer Grenzen an Orten, wo die menschlichen Conventionen uns nur Fremde zeigten und oft — Feinde. Jetzt kann ein Sohn des h. Vincenz von Paul über die Flüsse und Meere setzen, Provinzen und große Staaten durchwandern, sicher, in jeder Stadt Freundeshände zu finden, die ihm die Hand drücken werden."

Zum Schlusse muß ich noch der mit tiefster Ehrfurcht und

lebhaftestem Danke entgegengenommenen, höchst erfreulichen Anerkennung gedenken, welche Seine Heiligkeit Papst Pius IX. den St. Vincenzvereinen noch in letzter Zeit hat zu Theil werden lassen. In einem Briefe der Gesellschaft zu Rom an den Generalrath zu Paris, 24. Juli 1850, heißt es:

„Seine Heiligkeit hat das Wohlwollen gehabt, uns in diesen Tagen zu sich zu lassen, um den Ausdruck unserer kindlichen Liebe und unserer Ergebenheit Ihm darzubringen. Der Heilige Vater hat unser Werk gelobt, und nachdem er uns gesagt, wie sehr sein väterliches Herz getröstet würde, inmitten seiner Trübsale, durch den Eifer für die Ehre Gottes, den in der ganzen katholischen Welt die Gesellschaft des h. Vincenz von Paul beweist, fügte Er hinzu: Er zweifele gar nicht, daß der Eifer unserer Liebe dazu beitragen werde, das Reich Gottes unter den Menschen wieder zu beleben und zu erhalten. Darauf hat Er uns seinen Segen gegeben. Nicht Ihnen allein, sagte Er, sondern allen Mitgliedern der Gesellschaft des h. Vincenz von Paul."

Der Unglaube in England und Frankreich im XVIII. Jahrhundert.

(Bruchstück aus einer Geschichte der h. Schrift.)

Nirgendwo war die heil. Schrift schon von Wikleff her so sehr in den Händen des gemeinen Volkes als in Großbrittanien, und ohne Zweifel trug der sich hieraus für die damaligen Zeiten ergebende ungeordnete Gebrauch derselben vornehmlich dazu bei, daß die katholische Religion dort so fast gänzlich gestürzt wurde, wobei sich insbesondere die Hinweisung auf die Bilderverbote im Alten Testament wirksam zeigte, mit deren Ausführung auch hier die Reformation eingeleitet wurde. Nirgendwo entstanden dann aber auch so viele fanatische Sekten als auf dieser Insel, und in all' den bürgerlichen Unruhen, die sie im XVII. Jahrhunderte erschütterten, vertrat die Bibel genau die Stelle des Koran[illegible] den Türken, und jeder Unteroffizier war der Schriftau[illegible] Compagnie, wie der General oder Maj[illegible]

Cromwell der des Heeres und Parlaments. Diese gänzliche Zerfahrenheit der Lehre des Christenthums mußte dann auch hier zunächst als Gegensatz völligen Unglauben herbeiführen, und in England entstand denn auch zuerst der systematische Unglaube, der zugleich durch einen gemeinschaftlichen Namen eine besondere Sekte oder Partei zu bilden suchte. Zunächst nannte sie sich nach dem Vorgange der Schrift des Rechtsgelehrten Anton Collins († 1729): A discourse of Free-Thinking, occasioned by the rise and growth of a Sect call'd Free-Thinkers. Lond. 1713, Freidenker, die auch seit 1718 ein eigenes Journal unter diesem Titel herausgaben. Ihre französischen Nachahmer nannten sich esprits forts, und späterhin Philosophen, während in Deutschland die Namen Freigeister, starke Geister, Illuminaten beliebt wurden. Collins und der ehrgeizige Johann Tolland, ein katholischer Irländer, begannen nun einen systematischen Krieg gegen das Christenthum oder zunächst gegen die anglikanische Kirche. Letzterer hatte schon 1696 eine Schrift: „Das Christenthum ohne Geheimnisse" zur Bestreitung desselben herausgegeben und suchte nach vielen andern ähnlichen Schriften 1718 ein erdichtetes Evangelium des Barnabas für ächt, alt und zuverlässiger, als die christlichen Evangelien aufzubringen, und hiermit die ganze Geschichte des Ursprungs der christlichen Religion über den Haufen zu werfen. Collins bemühete sich, in mehren Schriften die Unzulässigkeit und Ungewißheit des Textes des Neuen Testaments, als der nur stückweise für ächt zu halten sei, aus den verschiedenen Lesarten zu erweisen, und durch seine zahlreichen Widerleger wurde ihm große Wichtigkeit zu Theil. Sein Lehrer zu Cambridge, Franz Hare, später Bischof zu Chichester († 1739), gab zu London 1714 eine Schrift heraus: „Die Schwierigkeiten und Entmuthigungen, welche das Studium der h. Schrift begleiten," die in zwei Jahren sieben Auflagen erlebte. In derselben schildert er mit bitterer Laune die Schwierigkeiten und Gefahren, denen man sich durch fleißiges und gewissenhaftes Bibelstudium aussetzen könne, gar zu leicht forsche man sich zum Ketzer, und bringe sich damit um alle Freundschaft und Liebe 2c., deswegen rieth er auch einem jungen englischen Geistlichen, sich lieber mit den heidnischen, als mit den christlichen Schriftstellern zu beschäftigen. Späterhin gerieht er mit dem Philologen Bentley in einen heftigen Streit über dessen Ausgaben des Terenz. Neben mehren andern Bestreitern der Offenbarung folgte dann seit 1722 ein fern[illegible]treit zwischen Collins und Wilhelm Whiston über [illegible]rift als Grundlage der Offenbarung und über den [illegible]ck der im Neuen Testamente ange-

zogenen Weissagungen des Alten Testaments. In zwei Jahren zählte Collins schon 35 Gegner wider sich, von denen zufolge dieses Streits fast jeder etwas von den bisherigen Lehren des Christenthums über Bord zu werfen bereit war, z. B. der eine die Aechtheit und Unverfälschtheit der h. Schrift, der andere die Vorbilder, jener, daß die Lehre von Christus ein Hauptstück der christlichen Religion sei, dieser, daß der Weissagungsbeweis durchaus nothwendig sei; ein anderer, daß das Neue Testament auf dem Alten gegründet sei; ein sechster behalf sich mit Doppelsinn oder mit Accommodation. Andere wollten den Beweis nur aus der innern Vortrefflichkeit des Christenthums geführt wissen. Noch andere Streitigkeiten bezogen sich auf die Wunder und auf das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung, zwischen denen man unauflösliche Widersprüche festzusetzen bemühet war. In diesem Streite war die Hauptperson Matthäus Tindal († 1733) in seiner Schrift: „Das Christenthum so alt als die Welt." In dieser bewies er mit allem wissenschaftlichen Anstande und unter Anerkennung der Vortrefflichkeit der dem Christenthume zu Grunde liegenden Lehren, d. h. in seinem Sinne, der natürlichrn Religion, daß die höheren Aufschlüsse, die man von der Gottheit herleite, nur das Werk der Zeit, des Parteigeistes, der Staatskunst und der Priester seien; insbesondere seien die h. Bücher der Juden und Christen in ihrer Dunkelheit und bei der vielen Wissenschaft und mühsamen Forschung, die sie verlangten, das ungeschickteste Werkzeug, göttliche Aufklärungen verständlich und brauchbar für alle Menschen zu machen, denen sie doch bestimmt wären; so lange man auch diese Bücher von einem Ende zum andern als Gottes Wort verehrte, böten sie zu Vorwurf und Spöttereien auf allen Seiten Gelegenheit dar; auch ohne gesucht zu werden, fänden sich Anstößigkeiten und Widersprüche überall rc. Beinahe hundert Gegenschriften gegen Tindal suchten entweder nur die einzelnen Geschichten, Sitten, Rede- und Handlungsweisen in der h. Schrift im Einzelnen zu retten, oder überließen dem Gegner auch ausdrückliche Grundsätze zur Beute und behaupteten z. B. nicht mehr die Nothwendigkeit, sondern nur die Nützlichkeit der Offenbarung, oder führten diese nur auf den Zweck der Sittenlehre zurück, oder ließen sich darauf ein, die übernatürlichen Offenbarungsverhältnisse durch natürliche zu erläuteren und zu beweisen. Einer der fruchtbarsten Freidenker, Thomas Morgen († 1743) leugnete in seiner Moral-Philosophie, 3 Bände, Lond. 1739—1740, und anderen Schriften, daß Gott jemals seinen Willen den Menschen außerordentlich kund gethan habe, und, wenn es je geschehen sei, daß davon

durch bloße Urkunden und Geschichten eine sichere Erkenntniß göttlicher Wahrheiten fortgepflanzt werde, und erklärte demnach die h. Schrift für ein Werk des Betrugs, und das Judenthum insbesondere als ein Lehrgebäude des Aberglaubens und der Unterdrückung des menschlichen Geistes, von dem Vieles auch in das Christenthum übergegangen sei. Die Bekämpfung des Christenthums nahm nun die Richtung, das Alte und Neue Testament in Zwiespalt zu setzen, und besonders wurde gegen die Offenbarung hier zunächst geltend gemacht, daß Moses von einem künftigen Vergeltungsstande gar nichts gewußt oder zum religiös-sittlichen Verhalten in Anwendung gebracht habe, und man folgerte daraus, daß diese Lehre überhaupt wohl entbehrlich sein möchte. Hiegegen schrieb der Hofprediger und nachmalige Bischof zu Glocester, Wilhelm Warburton, einer der fruchtbarsten englischen Schriftsteller († 1779), ein unvollendetes großes Werk: „Die göttliche Sendung Moses," deren Beweis dahin auslief, daß Moses als Staatsmann den Gehorsam der Israeliten gegen seine Gesetze bloß durch zeitliche Belohnungen und Strafen schon kräftig genug zu erwirken gewußt habe, und dies, daß sie zur Erwirkung dieser Belohnungen und Strafen stets unter einem besondern Einflusse der Gottheit gestanden seien, sei der glänzendste Beweis für Moses und sein Gesetz. Diese Entgegnung konnte nur eine lange Reihe von Spöttereien nach sich ziehen, und zahllos waren die Gelehrten und Ungelehrten, die über die Bibel herfielen, um abgeschmackte und unsittliche Dinge darin aufzusuchen und sie für ergänzende Stücke der Offenbarung auszugeben. Ein anderer Kunstgriff bestand darin, biblische Charaktere in schwarzem und heidnische in hellem Lichte neben einander zu stellen, oder heidnischen Weisen schöne Sprüche in den Mund zu legen, und damit die Propheten und Apostel, denen man sie oft abgeborgt hatte, zu beschämen. In noch anderer Weise lehrte man im Tone frommer Salbung, der Glaube habe mit der Vernunft nichts gemein, sondern sei ein Wunder, bedürfe keiner papiernen Offenbarung, keines Unterrichts; wie Gott sich früher offenbart habe, könne und thue er es noch jetzo. Die christliche Sittenlehre wurde als unlauter, lohnsüchtig, schwärmerisch, menschenfeindlich, gemeinschädlich dargestellt, und mit ausgeschmückten Gesetzgebungen des Alterthums und idealisirten Völkersitten in Vergleichung gezogen. Alles dieses führte dann vollends zu einer allgemeinen Bestreitung aller Grundsätze der Religion und Sittlichkeit, in der das Dasein Gottes und Unsterblichkeit geleugnet, die Religion für Täuschung oder Betrug, das Gewissen für ein abergläubisches Vorurtheil oder ein Erziehungs-

fehler, das Sittengesetz für ein Hirngespinnst und ein dem wahren Vortheil und Vergnügen des Menschen entgegenstehendes Hinderniß erklärt, und im Allgemeinen schon dasselbe über den Menschen und dessen Bestimmung gelehrt ward, was hundert Jahre später in Deutschland als kirchliche, bürgerliche und häusliche Emancipation verlangt wurde.

Zunächst verbreitete sich jedoch die englische Freidenkerei nach Frankreich, und fand hier an dem sittenlosen Hofe einen sehr günstigen Boden, und zwar um so mehr, weil sie hier nicht einen so politisch freien Spielraum hatte, als in England, denn auch hier bewährte es sich: Immer erstreben Verbotenes wir und ersehnen Versagtes. Der Unglaube trat daher hier zwar nicht ganz so unverhüllt wie in England auf, und wirkte mehr in geheimen Verbindungen, dadurch dann aber auch desto tiefer und schädlicher, weil ihm kein offener Widerstand geleistet werden konnte, und weil jener Unglaube oft als eine gesellschaftliche Auszeichnung und ein Wahrzeichen von Rang und Bildung galt. Weit offener trat diese geheime Gottlosigkeit und Unsittlichkeit hervor nach dem Tode Ludwigs XIV. unter der Regentschaft des Herzogs Philipp von Orleans und des berüchtigten Kardinals Dubois, 1715—1723. Den Anfang der Bekämpfung des Christenthums durch Schriften und Systeme machte hier etwa Montesquieu 1716 mit seinen oft gedruckten „Persischen Briefen", und fand in dieser Form, die edelsten Früchte und Lehren des Christenthums auf fremden Boden zu verpflanzen, so wie dasselbe von gewissen einseitigen und niedrigen Standpunkten aufzufassen, und es durch Darstellung von zweckdienlichen, unter den Christen vorkommenden Thatsachen, Sitten und Meinungen zu verspotten, viele Nachahmer. Ueberhaupt verlegte man alles Schöne und Herrliche zur Benachtheiligung des Christenthums so viel möglich unter die Heiden. So gab St. Croix ein indisches in seinen Grundsätzen außerordentlich christliches Werk: Ezour Vedam ou ancien commentair du Vedam heraus. Voltaire pochte darauf als einen Beweis, daß die Lehren des Christenthums von den Heiden geborgt seien, und erklärte es für ein Werk von unermeßlichem Alter, das ein Bramine von Seringham verfaßt habe. Gleichwohl war dies Werk in Indien Niemanden bekannt, bis Sir Alexander Johnston, als er zur Abfassung eines indischen Gesetzbuches die einschlägigen indischen Schriften und Bibliotheken zu Rathe zog, den Ezour Vedam französisch und sanskritisch zu Pondichery entdeckte, wo sich dann ergab, daß es in beiden Sprachen von dem als Bramine lebenden Jesuiten-Missionar Robert Nobili († 1656), einem Verwandten Papstes Marcellus II., verfaßt

war. — Dergleichen antichristliche Schriften erschienen in der Regel in Holland und Genf, oder unter dem Namen fremder (häufig Cologne) oder erdichteter Verlagsorte. Oefters aber kam es vor, daß dergleichen Schriftsteller auf dem Todesbette widerriefen. — Indessen verbreitete sich durch die zahlreichen Schriften gegen das Christenthum die Freigeisterei unter Ludwig XV., besonders nach 1757, immer mehr und wurde immer freier und und öffentlicher. Die seit 1717 entstandenen Jansenistischen Streitigkeiten wurden ebenfalls von den Ungläubigen zu ihrem Zwecke ausgebeutet. Sehr wirksame Waffen lieferten ihnen zu ihren Kämpfen von England aus der übrigens dem Christenthume an sich nicht abgeneigte John Locke († 1704) mit seinem theoretischen Empirismus, dem zufolge nur der Verstand als Wahrheitsvermögen gilt oder nur das für uns wirklich ist, was in die Sinne fällt, und der Geschichtschreiber David Hume († 1776), der sich öfters in Frankreich aufhielt, mit seinem praktischen Empirismus oder dem Skeptizismus, vermöge dessen jede nicht in die unmittelbare Erfahrung fallende Ursache als Wirkungsgrund geleugnet wird. Diesem gemäß wurde alles, was nicht unter das Secirmesser oder in den Bereich der mathematischen und physikalischen Instrumente gebracht werden konnte, für unwirklich gehalten, und alle Wahrheit mußte als solche gleichsam handgreiflich sein, eine Richtung, die auch in anderer Weise und zum vermeinten Vortheile des Christenthums der Jesuit Johann Hardouin († 1729) sehr gefördert hatte. Der größte, furchtbarste und fruchtbarste Feind des Christenthums war durch seinen Witz, seine Gesinnung, so wie durch den Einfluß und die Anbetung, die er in Europa genoß, Franz Maria Arouet von Voltaire (geb. 1694, gest. 1778), der einen mehr als doppelt dreißigjährigen verheerenden Krieg gegen das Christenthum führte, wiewohl meistens in Schriften unter falschem Namen und auswärts gedruckt, die er dann, nach Maßgabe der Gefahren oder Unannehmlichkeiten, bald ableugnete, bald anerkannte. Einen Inbegriff aller seiner Lästerungen und Spöttereien (denn sein Hauptbestreben war hier, Alles ins Lächerliche zu ziehen und zu verhöhnen) gab er noch in den letzten Jahren seines Lebens heraus: La Bible enfin expliquée par plusieurs Aumoniers de S. M. L. R. D. P. (le Roi de Prusse) Geneve 1776. — Sein Zeitgenosse war der Genfer Johann Jakob Rousseau († 1778). Dieser sprach in seinem Emile ou de l'Education, der zuerst 1762 zu Amsterdam in 4 Bänden erschien, die höchste Verehrung gegen Christus und das Evangelium aus, und legte auch sonst öfters viele Ehrfurcht gegen das Christenthum an den Tag,

suchte aber andererseits in seinen zahlreichen Schriften die größten Zweifel gegen dasselbe zu erregen und alle Beweise desselben zu vernichten, so wie eine völlige Umwandlung aller bestehenden, vom Christenthum geheiligten Verhältnisse in Haus, Staat und Kirche herbeizuführen. Ueberhaupt war er aus Widersprüchen zusammengesetzt, und trotz seiner „Bekenntnisse", die er hinterließ, von einem Tugendstolze und einer Selbstüberschätzung ohne Gleichen. Einer seiner vertrauteren Freunde, Dusaulx, glaubte seinen Charakter nicht anders erklären zu können, als daß er durch frühzeitiges vielfältiges Lesen der h. Schrift hingerissen, auf gleiche Weise wie Christus als Retter der Menschheit angesehen zu werden verlangt, und sich dazu durch allerlei Winke des Himmels aufgefordert und angetrieben gefühlt habe. In dieser Schwärmerei betrachtete er auch die Verfolgungen und Widerwärtigkeiten, die ihm sein unverträglicher, Menschenliebe heischender und Menschenhaß athmender Charakter zuzog, als Märterthum der Wahrheit und Bürgschaft dereinstiger Vergötterung, die ihm dann auch nebst seinem Todfeinde Voltaire 1794 durch feierliche Versetzung in das Pantheon der französischen Revolution widerfuhr.

Voltaire war auch das Haupt und die Seele einer Schule, die er um sich gebildet hatte, um das Christenthum auszurotten, und sein Caeterum censeo war: Ecrasez l'infame. Auch die Naturwissenschaften wurden mit Rücksicht auf diesen Zweck von Buffon, de la Mettrie, d'Argens u A. bearbeitet. Ein Inbegriff der in diesem Geiste bearbeiteten Wissenschaften überhaupt war die von Condillac und de la Mettrie begonnene, und von Diderot († 1784) und d'Alembert († 1783) herausgegebene, oft aufgelegte und nachgedruckte Encyklopädie, die in 21 Quartbänden und 12 Bänden Kupfer zu Paris 1751—1777 erschien, nach der die systematischen Gegner und Schriftsteller gegen das Christenthum öfters Encyklopädisten genannt wurden. — Ganz offen und entschieden trat die Leugnung Gottes und der Tugend auf in dem unter dem Namen Mr. de Mirabaud zu London 1770 erschienenen „System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und moralischen Welt", welches in schöner Sprache und unter dem angenommenen Scheine der Wahrheitsliebe, ernster Gesinnung und Prüfung und in dem Tone siegreicher Gewißheit und Ueberzeugung alle Religion und Gesittung von Grund aus umwarf und zerstörte, und den Menschen nur zu einer blinden Maschine machte. Diese Schrift erfuhr zwar viele wissenschaftliche, politische und kirchliche Verdammungsurtheile, jedoch wollten, die hier Macht und Recht übten, Religion und Sitten nur für die Menge schützen, sich selbst aber Freiheit und Unabhängigkeit ihrer Meinungen vor-

behalten. Wie daher nun durch die so herrschende Ungläubigkeit die Staatsverwaltung, die Parlamente, die Prälatur, die öffentliche Meinung und somit endlich auch ein großer Theil des Volkes verderbt oder verführt wurde, und wie aus den Uebeln, die aus diesen Verderbnissen entstanden, die französische Revolution hervorging, hat die Geschichte in blutrothen, feurigen Zügen auf ihre Tafeln niedergeschrieben.

In England bestand seit der Vertreibung der Stuarts ein weit freieres Staatswesen und Bürgerthum als in Frankreich. Daher konnte sich hier auch der Unglaube oder die Freidenkerei weit freier bewegen und äußern, hatte dagegen aber auch nicht so sehr den Reiz des Geheimen, Verbotenen und Verfolgten, so wie des Ausschließlichen und über die Menge Erhebenden, wie in Frankreich. Außerdem wurde dieses Interesse hier stets mehr durch den Belang und die Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten des Königsreichs, namentlich an den Stuart'schen, den Nordamerikanischen und an den Kriegen auf dem Festlande in seinen gesellschaftlichen Wirkungen gehemmt. Dazu kam dann auch noch der positive und enthaltsame gesetzliche Sinn der Engländer, der, auch auf geistigem und wissenschaftlichem Felde, wohl gestattet, ein altes Herkommen und Recht für und wider zu besprechen, aber nicht, sofort und ganz und gar mit ihm zu brechen. Ganz ohne Einfluß auf die kirchlichen Verhältnisse blieben jene Streitigkeiten jedoch nicht, namentlich wurde durch dieselben die Spaltung der anglikanischen Kirche und das Dissenter-Wesen sehr befördert, besonders seit 1738 durch die Methodisten. Die politischen Verhältnisse im Gefolge der französischen Revolution drängten auch hier die kirchlichen in den Hintergrund, und brachten selbst eine gewisse Vereinigung unter den Sekten, in der 1804 entstandenen Bibelgesellschaft hervor. Nach wiederhergestelltem Frieden beschäftigte man sich mit der Prüfung und Verbesserung der in vielen Stücken veralteten Staatsverfassung, was 1829 die Emancipation der Katholiken und 1835 die Reform des Parlaments herbeiführte. Zugleich ward auch mehr und mehr die politische Verfassung der anglikanischen Staatskirche in Frage gezogen, und dann auch ihre Lehre, was einestheils die politische Gleichstellung und den Zuwachs der Dissenter, und andererseits die Bekehrungen zur katholischen Kirche, besonders von dem Standpunkte der Wiedervereinigung mit derselben aus, beförderte, wogegen die Staatskirche, darauf Bedacht nahm, sich durch Stiftung von Bisthümern äußerlich zu vermehren und festzusetzen. — Ueberhaupt scheinen die Werke und Schriften der frühern zahlreichen Bestreiter ganz in Vergessenheit gerathen zu sein, weil

die Fortschritte der geschichtlichen, naturwissenschaftlichen, orientalistischen 2c. Studien sich als weit günstiger für die Freunde, als für die Feinde des Christenthums ergeben haben, welches vorzugsweise in England die gelehrten Forscher darzulegen und nachzuweisen lieben, und durch Preise und Stiftungen befördern. Da man nun hierdurch, und insbesondere auch durch die vielfältige Prüfung und Untersuchung des Katholizismus in Glauben und Lehre wieder sehr positiv geworden ist, so beziehen sich die kirchlichen Streitigkeiten jetzt hauptsächlich auf die politische Stellung der anglikanischen Kirche im Staate und die Oberhoheit der weltlichen Macht auf diesem Gebiete. Von dem Ernste und Nachdruck derselben hat sich 1845 ein großartiges Beispiel in Schottland gezeigt, wo sich die eine Hälfte der Landeskirche von der anderen losriß, um sich dem Patronate der Laien und der Regierung zu entziehen, und dabei auf die Güter, Vortheile und Vorzüge desselben verzichtete. — Durch die Untersuchung des Katholizismus ist man in der anglikanischen Kirche demselben an vielen Orten so nahe gekommen, daß fast kein materieller Unterschied mehr zwischen ihnen ist, so daß z. B. wohl der Gesammtinhalt des Conzils von Trient als orthodoxe Lehre anerkannt wird. Merkwürdig ist, daß diese so bedeutende Annäherung, die sich sehr häufig auch in Aeußerlichkeiten der Ceremonien, Kleidung kund gibt, einen verhältnißmäßig nur unbedeutenden und ruhigen Federkrieg veranlaßt, und dieser sich mehr gegen die anglikanische Kirchenverfassung wendet, als gegen die katholische. Wenn gleich zwar schon sehr viele Bekehrungen zum Katholizismus vorgekommen sind, namentlich unter den anglikanischen Geistlichen und dann unter den Mittelständen, so sind diese noch nicht so bedeutend gewesen, daß sie das Verhältniß der verschiedenen Confessionen zu einander merklich ändern, einige besondere Bezirke etwa ausgenommen. Uebrigens dauert jene Annäherung und Trennung noch fort, und eine Folge derselben ist, daß die patristische Literatur dort sehr in Blüthe steht und unsere alten Klosterbibliotheken immer noch mehr nach England hinüberwandern. Bereits hat sich in der anglikanischen Kirche die Spalte, besonders in Folge der Gorham'schen Streitigkeiten über die Competenz der Staatsgewalt, in Glaubenssachen zu entscheiden, so erweitert gezeigt, daß sich jetzt 1850 mit Unterstützung der vornehmsten und angesehensten Glieder eine aus sehr gewählten Elementen der Gesellschaft bestehende, neue vom Staat unabhängige Kirche in Neuseeland zu bilden beginnt.

Rundschreiben
des Herrn Erzbischofs von Paris
zur Veröffentlichung des Dekretes des letzten Pariser Konzils in Beziehung auf Schriftsteller, die über kirchliche Angelegenheiten handeln.

Wir, Dominicus August Sibour u. s. w.

Vielgeliebte Mitarbeiter und sehr theure Brüder!

Die Väter des im vorigen September zu Paris gehaltenen Konziliums, haben beschlossen, daß diejenigen ihrer Dekrete, die einer neuen Erklärung bedürften, durch erzbischöfliche Rundschreiben erläutert und bestätigt werden sollen. Dieses thun wir jetzt, l. B., in Beziehung auf eines der wichtigsten Dekrete des Konzils, dessen Ausführung uns um so viel mehr obliegt, da das Uebel, welches darin beklagt wird, seinen Hauptsitz in unsrer Hauptstadt hat und darin vorzüglich seinen bedauernswerthen Einfluß ausübt. Zuerst theilen wir dieses Dekret hier mit:

„Wir können natürlich diejenigen Schriftsteller nur loben, die alle ihre Sorgfalt und Talente der Pflege der Literatur und den Wissenschaften widmen und so zum Fortschritte und zur Verschönerung des menschlichen Geistes beitragen. Aber vor allen bezeigen wir unsre Achtung, unsre Dankbarkeit, unsre innige Zuneigung den Vertheidigern der Religion, die für die Dogmen unsres Glaubens, für die Rechte und die Freiheiten der Kirche und für die Heiligkeit der katholischen Sitten in die Schranken treten.

„Obgleich wir vor Allem diejenigen Schriftsteller verdammen, welche sich durch fortdauernde, abscheuliche Versuche bemühen, die Fundamente der Religion und der Sitten zu erschüttern, welche Allen, besonders der beklagenswerthen Unwissenheit und boshaften Neugierde der Jugend in periodischen, oder nicht periodischen Schriften, das Gift gottloser und schmutziger Lehren bieten, so glauben wir doch auch eine besondre Gefahr für unsre Zeit, und die Verwegenheit Einzelner, welche der Kirche Gottes unbe-

rechenbaren Schaden zufügt, nicht mit Stillschweigen übergehen zu dürfen.

„Jedermann weiß, daß es heut zu Tage selbst unter den Laien und besonders an der Redaktion der Journale Schriftsteller gibt, die wohl eifrig sind, aber nicht eifrig nach der Weisheit; die klüger sein wollen, als nothwendig ist, und welche die Anmaßung bei Besprechung geistlicher Angelegenheiten so weit treiben, daß sie, wie in letzter Instanz, beschließen, was in der Leitung der Kirche zu thun, was vorzusehen, was anzunehmen und was zu verwerfen ist, die dieses mit Sicherheit bezeichnen und sogar den Bischöfen Vorschriften geben zu wollen scheinen, denen allein die Leitung der Heerde des Herrn anvertraut worden ist.

„In politischen und literarischen Kämpfen steht ihnen ohne Zweifel eine Freiheit, die sich ziemt, zu Gebot, vorausgesetzt, daß sie immer die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Liebe, die Achtung vor sich selbst und Andern, daß sie Mäßigung und Klugheit beobachten; und selbst wenn diese Gegenstände irgendwie geistliche Angelegenheiten berühren, so sollen sie als Maßstab ihrer Gefühle und Reden immer vor Augen haben, was über den Punkt von der Kirche, vorzüglich in den neuesten Constitutionen der Päpste, erklärt und beschlossen worden ist.

„Aber in rein geistlichen Angelegenheiten mögen sie niemals vergessen, wem Jesus Christus, die Macht zu lehren, zu strafen und die Kirche Gottes zu regieren, anvertraut hat. Wenn sie heilige Rechte usurpiren und auszuüben scheinen, werden viele Seelen auf eine unkluge Art beunruhigt, die Achtung und der Gehorsam, welchen man der bischöflichen Würde schuldig ist, geschwächt, der kirchlichen Regierung werden zuweilen schwere Hindernisse in den Weg gelegt, und in der Kirche Gottes selbst, die ihre Stärke im Geiste der Demuth und der Liebe hat, entsteht diese Ungebundenheit der Meinungen und Handlungen, die einen so traurigen Einfluß auf die politische Gesellschaft ausübt.

„Es würde wenig verfangen, solche Mißbräuche zu beklagen, wenn wir nicht Alles thäten, was an uns liegt, um denselben für die Zukunft vorzubeugen.

„Darum empfehlen wir den Pfarrern als Beichtvätern dieser Schriftsteller im Namen des Herrn an, dahin zu wirken, daß dieselben zur geziemenden Bescheidenheit und heilsamen Maßhaltung der christlichen Weisheit zurückkehren, damit durch ihre Bemühungen der Heerd des Uebels abnehme und erlösche.

„Endlich bitten wir die aufrichtig katholischen Schriftsteller inständig, sich nicht leichtsinnig an die heilige und schwere Auf-

gabe zu wagen, wenn sie geistliche Angelegenheiten besprechen wollen; mögen sie weisen Rath annehmen und dadurch der Gefahr entgehen, diese Angelegenheiten zur verkehrten Zeit oder auf die verkehrte Art zu behandeln. Vor Allem sollen sie der Autorität ihres Bischofes nicht vergessen und seine Rathschläge nicht verwegen verachten.

„Den Geistlichen verbieten wir ausdrücklich, irgend ein Buch oder eine Schrift, worin von Glaubenslehren gehandelt wird, oder eine Geschichte zum Gebrauch der Schulen oder Katechesen, oder ein Gebets-Formular, oder eine Sammlung geistlicher Gesänge, neuer Ablässe oder geistlicher Uebungen, oder endlich einen Bericht über neue nicht bestätigte Wunder dem Drucke zu übergeben, bevor sie die Approbation des Ordinariats erhalten haben.

„Endlich machen wir die Gläubigen darauf aufmerksam, daß sie nicht in periodischen oder nicht periodischen Privatschriften, sondern nur allein in den Handlungen, Dokumenten und authentischen Dekreten des h. Stuhles oder der Bischöfe den Geist, die Lehre und die Verfassung der Kirche erkennen mögen".

Jeder Tag hat seine Leiden, sagt das Evangelium, m. l. B., auch jedes Jahrhundert, jede Periode der Kirche sieht eine eigenthümliche Krankheit entstehen, die ein neues Mittel nöthig macht. Und das Uebel, welches man bekämpfen muß, besteht fast immer in dem Mißbrauche eines Gutes, so wie der Irrthum fast immer in einer Alteration der Wahrheit besteht. Die Anstrengungen derjenigen sind gewiß sehr zu loben, die mit der Feder wie mit einem Schwerdte bewaffnet, den schlechten Lehren den Krieg erklären, jeden Tag hervortreten und, Leib an Leib, mit den Feinden der Religion streiten; ihre Anstrengungen sind zu loben, vorausgesetzt daß sie nicht in der Kampflust der Soldaten die Gelehrigkeit der Gläubigen vergessen; ebenso ist Nichts ausgezeichneter, als eine wohlgeordnete Freiheit, von welcher nur zur Feststellung und Beförderung des Guten, der Gerechtigkeit und der Wahrheit Gebrauch gemacht wird; aber es gibt auch Nichts Beklagenswertheres als eine zügellose Freiheit, besonders, wenn die Zügellosigkeit von denen ausgeht, die als gehorsame Kinder der Kirche sich vor Allen in den Gränzen der Klugheit und Weisheit halten müssen. Die Freiheit der Presse hat, wenn sie nicht mißbraucht wird, wie jede andre wohlgeordnete Freiheit, ihre Vortheile; die jetzige Regierungsform, die Stimmung der Geister und unsre politische Vergangenheit erlauben es nicht, dieselbe ohne große Gefahr und ohne Verletzung der Grundgesetze des französischen Volks zu unterdrücken. Wir gestatten sie also in der ihr

zukommenden Sphäre mit den Bedingungen, die sie mäßigen, und den Gesetzen, die ihre Ueberschreitungen weise verhindern.

Aber als Hirten der Heerde Jesu Christi, als Inhaber der Macht der Apostel durch den Nachfolger Petri, liegt es uns ob, dem uns anvertrauten Theile der Heerde die Hinterlage der reinen Lehre und die Integrität der geistlichen Macht zu bewahren; als solche können und dürfen wir nicht zugeben, daß die Freiheit der Presse in ein fremdes Gebiet eindringe, sich in eine Regierung mische, welche über derselben steht, und sich eine Autorität über die Sachen Gottes und der Kirche anmaße, welche ihr nicht zusteht. Wir können und dürfen *) nicht leiden, daß sie sich unter dem Vorwande und selbst in der Absicht, die Kirche zu vertheidigen, in das Innere der Stadt Gottes einschleiche, dort Zwietracht säe, den Parteigeist nähre, Spaltungen erzeuge und sich zum großen Schaden der Seelen der Autorität zu bemächtigen suche. Dann wird sie desto gefährlicher, je mehr sie an ihre Nützlichkeit glaubt, desto verwerflicher, je mehr sie die Gabe Gottes gegen Gott selbst und gegen seine Kirche mißbraucht. Dieses nun, was in unsern Tagen geschehen ist, dieses ist es, was wir einem Theil der Presse vorwerfen können, die sich die katholische nennt. Wäre das die sogenannte katholische Presse, die auf alle Angelegenheiten der Kirche Jesu Christi angewandt wird, die sich ein Urtheil darüber erlaubt, ohne göttlichen Auftrag,

*) „Handelte es sich nur um unsere Person, so würden wir sehr gerne die Ursachen zu unsern Klagen vergessen haben. Aber es handelt sich um die Autorität, deren Bewahrer wir sind. Es ist uns nicht erlaubt, dieselbe unter unseren Händen zu Grunde gehen zu lassen. Die Schwächung der Autorität ist das Uebel, welches die Staaten unterwühlt: sollen wir zugeben, daß dieses Uebel sich auch der Kirche bemeistere? Nein, weder früher geleistete Dienste, noch die Kränkung alter Freundschaften, nichts kann unsere Stimme ersticken, wenn es sich um das Heil der Seelen und vielleicht um das Heil der Kirche unter uns handelt.

„Hätten wir die Eingebungen menschlicher Klugheit gehört, gewiß, wir würden heute den Akt nicht vollziehen, den unser Gewissen uns lange geboten hat! Allein wir haben in den Gefahren, welche man uns vorhielte, in den geheimen Verfolgungen, welche man uns in Aussicht stellte, einen Grund mehr erkannt, einzuschreiten. Jawohl! gäbe es in irgend einem Theile der Kirche Gottes eine Art geheimer oder ordnungswidriger Gewalt, welche nach ihrem Wohlgefallen den Bischöfen Freude oder Trauer, Glück oder Unglück bereiten könnte, so müßte man sich beeilen sie an's Licht zu ziehen, man müßte sich Mühe geben, sie zu zerstören. Allein wir wollen an die Wirklichkeit dieser Macht nicht glauben und wir werden denen, über welche wir uns beklagen, die Unbill nicht anthun, sie für so furchtbar zu halten".

Aus dem Begleitschreiben, welches der Erzbischof von Paris diesem Rundschreiben beigefügt hat.

bloß auf den profanen Grund hin, daß ein Journal unter der Herrschaft der Freiheit das Recht habe über Alles zu sprechen, über Alles seine Meinung zu sagen, wenn es nur die Landesgesetze nicht verletzt? Wir haben hier über dieses Recht vom politischen Standpunkte aus kein Urtheil zu fällen, und wenn wir es wollten, so wären wir doch außer Stande denjenigen Schriftstellern, die die Kirche nicht hören, für religiöse Angelegenheiten, Gränzen vorzuschreiben. Aber wir sagen allen denen, die sich zur katholischen, apostolischen, römischen Religion bekennen und die sich rühmen ihre treuen Kinder zu sein: Ihr seid in Bezug auf die Freiheit der Presse in schwerem Irrthum befangen, wenn ihr die Prärogative derselben auf das Reich Gottes und seine Kirche ausdehnen wollt. Denn dieses Reich ist nicht von dieser Welt und diese Welt mit Allem, was darin ist, hat Gott dem Streite der Menschen überliefert, weil sie die natürliche Domaine ihrer Vernunft ist. Aber die Kirche Jesu Christi gehört der übernatürlichen Welt an, sie ist ein für allemal auf göttliche Art gegründet worden, und kann nicht durch Revolutionen geändert oder erneuert werden; die Charte, welche sie regiert, das Evangelium, ist von Gott selbst gegeben, und sein Wort ist unveränderlich wie die Ewigkeit. Die Autorität, die an der Spitze ihrer Regierung steht, ist von Christus selbst eingesetzt worden. Alles ist daher in den Principien dieser Regierung göttlich und daher kömmt es auch nur denen zu, die von oben dazu beauftragt worden, sich damit zu befassen. Man muß dazu mit einem unauslöschbaren Charakter gezeichnet sein, den die Welt nicht geben kann. Ihr tragt nicht auf Eurer Stirn diesen Charakter der Bischöfe, Eure Hände sind nicht mit h. Oele gesalbt worden, sie sind nicht eingeweiht worden um das Heiligthum zu berühren. Habt also Acht, Unvorsichtige, daß ihr die Hände nicht an die Bundeslade legt, auch nicht in der guten Absicht sie zu stützen, wenn sie Euch erschüttert scheint; denn weil sie nicht vorbereitet sind zu diesem h. Amte, würden sie durch diesen profanirenden Akt vertrocknen und Eure Seelen mit!

Eine Verwirrung von Ideen liegt in dem Mißbrauche, den wir Eurer Wachsamkeit bezeichnen, l. B., und wir hoffen, daß die sonst achtungswerthen Schriftsteller, von denen wir sprechen wollen, ihr Unrecht einsehen und auf den Weg der treuen Kinder der Kirche zurückkehren, wenn man sie darauf aufmerksam macht. Diese Verwirrung hat sie verleitet die Freiheit, die nur für die Dinge der Welt paßt, auf die Dinge des Himmels auszudehnen. Sie haben das Vorrecht dieser ganz weltlichen Freiheit auf die Administration der Kirche, für welche sie nicht gemacht ist, angewandt,

und unter dem scheinbaren Vorwande, daß die Kirche an die Welt gränze und sich mit ihr in den gemischten Gegenständen vereinige, sind sie aus dem Vorhof in den Tempel, aus dem Tempel in das Heiligthum, aus dem Heiligthum in das Allerheiligste eingetreten. Sie sind eingetreten ohne Sendung, ohne Vorbereitung, ohne Weihe, mit dem Geiste und den Leidenschaften der Welt —, folglich konnten sie nur Verwirrung hineinbringen.

Dieses ist es, l. B., was unglücklicher Weise geschehen ist. Diese Lage begründet eine neue Gefahr, eine sehr große Gefahr für die Kirche, gegen welche sie zu schützen unsre Pflicht ist. Durch die Thätigkeit dieser unklugen Presse ist es gekommen, daß das Heiligthum gestört, daß die geistliche Autorität verkannt, oft compromittirt, daß der Klerus gespaltet worden ist. Die Gläubigen, welche dadurch Aergerniß genommen, zuweilen auch wankend geworden sind, haben mit Besorgniß gefragt, wo die Regierung der Kirche sei, und ihre Gegner, die sehr gut wissen, daß die Bischöfe zur Leitung der Kirche eingesetzt sind, und nicht glauben konnten, daß sich religiöse Schriftsteller ohne die Erlaubniß derselben, solche Freiheiten heraus nehmen würden, haben es überall gesagt, die Ideen der Skribenten seien auch die der Bischöfe. Deßhalb haben sie die Meinungen und Uebertreibungen, welche im Grunde nur das Eigenthum einiger Menschen sind, dem französischen Episcopat, der Kirche und der Religion zur Last gelegt und thun es noch alle Tage. Aus diesem Zustande der Dinge gehen traurige Folgen hervor m. l. B.; es wird hinreichen sie Euch blos zu bezeichnen.

Wenn ein Journal sich das Recht anmaßt, über Alles zu sprechen und über Alles in der Kirche zu entscheiden, so usurpirt es factisch deren Autorität, wenn es sich auch in die unterwürfigsten Formen hüllt und die ehrerbietigsten Worte vorhält, und dann ist die geistliche Macht nicht mehr dort, wo Jesus Christus sie niedergelegt hat, beim Papste und bei den Bischöfen, um die Kirche zu lehren und zu regieren.

Diese von der Hand Gottes selbst eingesetzte Gewalt wird verrückt und geht von den Bischöfen auf die Journalisten über! Nun aber sind die Journalisten im Allgemeinen Laien, einfache Gläubige ohne geheiligten Charakter und apostolische Sendung. Ihr Wort hat seine ganze Autorität von ihrem persönlichen Glauben, von ihrer individuellen Vernunft, von ihren Gefühlen, ihrer Meinung, und überdieß sind sie nicht durch eine besondre Erziehung für die Funktionen, die sie sich zulegen, und das h. Amt, welches sie sich anmaßen, vorbereitet worden.

Wir erkennen es an, daß mehre durch ihr Wissen, ihre Ta-

leute, ihren aufrichtigen Glauben und ihre Moralität achtungswerthe Männer sind. Wir haben ihnen nur das Eine vorzuwerfen, welches mehr aus einem Irrthum ihres Verstandes als ihres Willens hervorgeht, nämlich, daß sie eine falsche Stellung eingenommen haben und sich in dem Uebermaß ihres Eifers einbilden, daß sie besser und sichrer wirken könnten für das Wohl der Kirche als diejenigen, die Gott dazu berufen hat.

Es besteht also hier, m. l. B., eine Störung der von Gott in seiner Kirche eingesetzten Ordnung; denn er hat gewollt, daß die Bischöfe unter der Autorität des Stellvertreters Jesu Christi, und nicht die einfachen Gläubigen, die Kirche lehren und regieren sollen. Den Aposteln und ihren Nachfolgern ist gesagt worden: *Ite et docete omnes gentes*, sie hat er angehaucht aus seinem göttlichen Munde, als er ihnen ihre Sendung gab; ihnen sandte er am h. Pfingstfeste den h. Geist, um sie zu erleuchten mit dem Lichte des Himmels und sie zu bekleiden mit der Kraft von Oben. Sich unter einem Vorwande, welchen Namen er auch haben möge, an ihren Platz stellen, das heißt gegen das Wort Gottes und die göttliche Einrichtung seiner Kirche, gegen den Gebrauch aller Zeiten und Orte handeln; daß heißt von der von Gott eingesetzten Autorität an den Privatverstand, an das individuelle Urtheil appelliren; daß heißt zum Protestantismus übergehen, indem man den Unterschied zwischen Hirten und einfachen Gläubigen aufhebt, und wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten doch durch die That behauptet, daß Jedem, der sich durch die Gnade Gottes erleuchtet und vom h. Geist inspirirt glaubt, die Preßfreiheit das Recht gebe, in der Kirche zu lehren und sie zu leiten.

Niemals hat diese Unordnung so weit um sich gegriffen. Sehen wir nicht alle Tage unter unsern Augen Schriftsteller ohne Erfahrung und Ernst in souveräner Anmaßung (souverainement) über Alles aburtheilen, sich in Allem vordrängen, mit Autorität erklären, was zu thun oder zu lassen sei, und ihre Meinungen in ihren Tagesblättern als Gesetze und Orakel proklamiren? Sie haben die Anmaßung, Alles, was sie durchsetzen wollen, als beschlossen oder gar als schon ausgeführt anzukündigen, damit sich eine erkünstelte öffentliche Meinung in ihrem Sinne bilde, und damit sie durch den Zauber der Oeffentlichkeit und eine Art fait accompli diejenigen fortreißen, denen es allein obliegt, die Kirche zu regieren. Wehe den Bischöfen die gegen die Beschlüsse des Journals reklamiren oder denselben zuwider handeln! Es wird früh oder spät Gelegenheit finden, sie nach seiner Art zu strafen. Es lauert ihnen auf, bewacht jedes ihrer Worte, um ihnen Schlingen zu legen und sie auf irgend eine Weise bei dem h. Stuhle

zu compromittiren, für dessen ausschließlichen Vertheidiger es sich erklärt in der Hoffnung sich dadurch ungestraft in seiner Kühnheit zu befestigen. Es wird sogar soweit in der Unverschämtheit gehen, ihren Glauben und ihre Lehre zu verdächtigen, und ihnen ein Glaubensbekenntniß abzufordern. Unter dem Schutze der Ehrfurchts- und Unterwürfigkeits-Betheurungen gegen den Papst wird es glauben, sich gegen diejenigen erheben zu dürfen, die der Papst selbst zur unmittelbaren Ueberwachung jeder Auflehnung in den Diözesen eingesetzt hat; gegen diejenigen, die der Stellvertreter Jesu Christi, seine Brüder nennt, die seine Söhne sind, die ihm mit ganzer Liebe zugethan sind, und die seinen Ruhm mit dem Ruhm der Kirche vermischen. Dadurch, daß das Journal, wenn auch nicht öffentlich, doch zum Wenigsten auf eine verborgene, tückische Weise die den Bischöfen schuldige Ehrfurcht ablegt, schwächt und untergräbt es ihre Autorität, legt ihnen Hindernisse in den Weg, stört die Hierarchie, es löst die Bande der Disciplin durch Aufreizung der Untergebenen gegen ihre Vorgesetzten, indem es die Geistlichen zu einer Kritik der Handlungen des Ordinariats und dadurch zum Ungehorsam in gewissen Fällen, über die sie sich zum Richter aufwerfen, veranlaßt oder es verleitet sie, demselben die Macht der Unthätigkeit entgegenzusetzen, die letzte Zuflucht des bösen Willens, der es nicht wagt offnen Widerstand zu leisten, der aber die Maaßnahmen der Autorität paralysirt, indem er ihr seine Unterstützung verweigert.

So untergraben diese Schriftsteller ohne eine Ahnung von der Größe des Uebels zu haben, welches sie anrichten, die von Gott selbst eingesetzte Obrigkeit, so treiben sie zur Unabhängigkeit, provociren die Anarchie, entzweien die Heerde Jesu Christi und säen das Unkraut auf den Acker des Familienvaters. Die Bischöfe sprechen ihnen zu, mehr Mäßigung in ihren Discussionen, mehr Liebe in ihrer Polemik zu zeigen, sie fordern sie auf zu größerer Bescheidenheit in ihrer Sprache; weniger Bitterkeit, weniger Ironie, weniger Persönlichkeiten in ihre Artikel einfließen zu lassen, wie es sich für christliche Schriftsteller ziemt, aber sie achten nicht im mindesten auf diese väterlichen Ermahnungen. Wir selbst haben mehrmals diese Erfahrung gemacht.

Das Uebel, m. l. B., welches wir Euch bezeichnen, ist die Folge eines allgemeinern Uebels, welches an unserer modernen Gesellschaft nagt, und welches sie schon sehr erschüttert und geschwächt hat. Man kann nicht verkennen, daß die jetzige Civilisation zum großen Theil vom Evangelium nicht ausgeht. Es ist klar, daß das politische Leben durch seine Dogmen aufgeklärt, durch seine Disciplin gebildet und gesittigt worden ist, und daß

alle ihre Institutionen von seinem Geiste durchdrungen sind. Weil die moderne Welt ihrem Ursprunge, ihrer Erziehung und Entwickelung nach christlich war, fand sich die Kirche selbst durch die Gewalt der Dinge betheiligt an der Regierung der modernen Welt und ihrer Staaten. Die religiöse Revolution des 16. Jahrhunderts, welche die Reformation genannt wird, hat angefangen diese Vereinigung zu zerbrechen. Die Welt wollte erst an der Seite der Kirche leben, dann ohne dieselbe; und da ihr dieser Versuch nicht geglückt ist, weil ein Staat eben so wenig ohne Religion leben kann, wie ein Körper ohne Seele, so hat sie gesucht, sich so ferne als möglich von der Kirche zu halten und somit ihren Einfluß auf die Völker zu schmälern. Die laikale Partei (L'élément laïque) ist, wie man heut zu Tage sagt, in den Kampf getreten gegen die klerikale Partei, um derselben sogar die Regierung und die Leitung der Seelen zu nehmen. Wehe uns, wenn wir sie dieses Reich usurpiren und sich dieser Leitung, die nur der Kirche zukommt, bemächtigen ließen!

M. l. B. So sehr wir die Unabhängigkeit der weltlichen Gewalt achten, ebenso- und noch mehr proklamiren und vertheidigen wir die Unabhängigkeit der geistlichen Gewalt. Je mehr wir die Regierungen dieser Welt ehren, die eingesetzt sind zur Handhabung der Gerechtigkeit und zur Aufrechthaltung der Ordnung unter den Völkern, welche auch ihre Formen und Verfassungen sein mögen, desto mehr verlangen wir auch, daß man das göttliche Regiment achte, welches die Kirche ist mit ihrer göttlichen Verfassung, mit ihren durch die Zeit geheiligten Ueberlieferungen, mit ihrer h. Hierarchie und vorzüglich mit ihrer unfehlbaren Autorität, den Völkern die ewige Wahrheit zu lehren und sie auf den Weg des Heils zu führen. Deshalb können wir den Eingriff der Laien in das Lehramt der Kirche und ihre Regierung, unter welcher Form er auch sich zeigen und so gut der Wille sein möge sie zu vertheidigen, nicht dulden.

Aber nicht allein die Laien, welche in der religiösen Presse als Schriftsteller auftreten, haben sich dieser Usurpation schuldig gemacht. Es giebt deren andere, die noch gefährlicher sind, weil sie aus den Reihen der Geistlichen selbst hervorgehen. Diese streben mit nicht geringerer Ausdauer und Anstrengung, sich der Regierung der Kirche und des Lehramts zu bemächtigen. Sie verfolgen ebenfalls durch die Journale geschickt ihren Zweck. Wer weiß es nicht, m. l. B., daß die geheiligte Autorität der Kirche jeden Tag angegriffen und verletzt wird von gewissen Priestern, die von sich selbst voll sind, die Liebhaber der Herrschaft und

Feinde des Friedens und der Liebe sind, und so die Seele ihrer obersten Hirten mit Bitterkeit erfüllen.

Woher die Anmaßung, die sie verleitet, sich als beauftragt mit der Sorge für die Kirchen anzusehen, und die ihnen oft in ihren Schriften eine Sprache eingiebt, die nur dem Papste zukommt, wenn er sich an die katholische Welt wendet, oder dem Bischofe, wenn er zu seiner Heerde spricht?

Tief betrübt Euch wie uns, ihr strafbares und verwegenes Unternehmen, Euch treue Priester, die Ihr Euren Ruhm darin setzt, unter der Leitung derjenigen zu arbeiten, die der h. Geist zur Regierung seiner Kirche eingesetzt hat. Wenn Euch Gott Talente gegeben hat, wenn er will, daß Ihr dieselben zur Vertheidigung seiner Religion braucht, vergeßt niemals, daß Ihr ihm nicht nothwendig seid, daß er Eure Arbeiten nur dann segnet, wenn sie auch gesegnet werden von Euren Bischöfen.

Was sagen alle diese Schriftsteller, Priester oder Laien, die kämpfen wollen ohne die Stimmen ihres Obern zu hören? Sie sagen, daß sie gewaffnet sind zur Vertheidigung der Kirche. Die Kirche wird am Besten vertheidigt, wenn ihre göttliche Einsetzung, ihr geheiligter Charakter, der Geist ihres Priesterthums und die Ordnung ihrer Hierarchie unverletzt erhalten werden. Sie ist stark wie eine zur Schlacht aufgestellte Armee, aber nur unter der Bedingung, daß Ordnung und Disciplin in ihren Reihen herrscht. Was wäre es für eine Armee, worin jeder Streiter seine eigenen Ideen angeben und befolgen, seine Pläne vorlegen und ausführen wollte? Die Verwirrung würde unfehlbar die Niederlage herbeiführen. O! bemüht Euch vor Allem die Kirche durch Eure Gelehrigkeit und Unterwürfigkeit zu vertheidigen. Die Hand, welche sie gegründet hat, wird sie auch zu schützen wissen. Sie bedarf zu ihrer Rettung nicht des Beistandes der Welt und der Weltkinder, wären sie auch ihre treuen Kinder. Sie nimmt gern ihre Huldigungen an, läßt ihrem guten Willen Gerechtigkeit widerfahren und verschmäht ihre Mithülfe nicht, aber sie will, daß sie an ihrem Platze, in der ihnen bezeichneten Stellung bleiben, wie es einfachen Soldaten Jesu Christi, die auf seinen Ruf kommen und unter seinen Befehlen kämpfen, geziemt. Im andern Falle rufen sie nur Verwirrung hervor und ihr feuriger aber unüberlegter Muth könnte seine Sache und ihren Sieg compromittiren.

Die Usurpation der geistlichen Autorität durch den Journalismus hat noch einen andern Uebelstand zur Folge, m. l. B.; es ist der Mangel an Ehrfurcht gegen die Bischöfe, denen Gott die Leitung seiner Kirche übertragen hat. Es ist ganz natürlich,

daß man diejenigen wenig achtet, an deren Stelle man sich nicht öffentlich, das wäre ungeschickt, sondern durch die Anmaßung des Lehramts und der Autorität stellt, was alle Tage geschieht. Man macht zwar den Bischöfen alle möglichen Ehrenbezeugungen, Zeichen der Hochachtung und der Unterwürfigkeit, man erklärt, denselben in allen religiösen Dingen gehorchen zu wollen, man legt seine Wünsche zu ihren Füßen und bittet sie mit frommer Geberde um ihren Segen, aber in der Wirklichkeit nimmt man die Feder des Journals, um über geistliche Angelegenheit zu verhandeln „man treibt die Anmaßung so weit, wie das Konzil zu Paris von 1849 sagt, daß man wie in letzter Instanz beschließt, was in der Regierung der Kirche zu thun, anzuordnen, anzunehmen oder zu verwerfen ist; man bezeichnet es mit Sicherheit und scheint es sogar den Bischöfen vorschreiben zu wollen, denen allein der Herr die Sorge für die Heerde anvertraut hat."

Wir können zum Schlusse nichts Besseres thun als diesen Schriftstellern, sowohl den Geistlichen als den Laien, das andere Dekret desselben Konziliums vor die Augen zu halten, worin die Rechte der bischöflichen Autorität und die denselben schuldige Achtung so gut gezeichnet worden sind.

„So wie Jesus Christus die Einheit der allgemeinen Kirche an den Stuhl und die Autorität Petri und seiner Nachfolger geknüpft hat, so ruht die Einheit jeder Diözese, durch die Einrichtungen Jesu Christi, bei ihrem Bischofe. Deshalb sagt der Apostel Paulus, daß der h. Geist die Bischöfe zur Regierung der Kirche Gottes eingesetzt habe. Die Denkmale der ununterbrochenen Ueberlieferung der katholischen Kirche proklamiren diese göttliche Einrichtung. Der h. Ignaz, Schüler der Apostel, sagt in seinem Briefe an die Einwohner von Smyrna Folgendes:

„„Ehret Gott als den Urheber und Herrn aller Dinge und Euren Bischof als den Fürsten der Priester und das Bild Gottes. Das Bild Gottes als Fürst der Kirche, das Bild Jesu Christi durch sein Priesterthum. Unter Allem, was da ist, gibt es Nichts was über Gott stände, ihm gleich wäre; aber so gibt es auch in der Kirche Nichts Größeres als der Bischof, der zum Heile Aller Gott geweiht worden ist. Derjenige, der seinen Bischof ehrt, den wird Gott ehren, und derjenige, der ihn schmäht, der wird von Gott gestraft werden.""

„Der h. Cyprian sagt ebenfalls: „„Die Ursache der Schismen und Ketzereien, die sich erhoben haben und noch erheben, liegt darin, daß der Bischof, der einzige Vorsteher seiner Kirche, von der stolzen Anmaßung einiger verkannt wird, und daß dieser Mann,

den zu ehren sich Gott selbst herabläßt, von andern Menschen verachtet wird. Wisset, daß der Bischof in der Kirche ist, und die Kirche im Bischofe, und wenn Jemand nicht mit seinem Bischofe ist, so ist er nicht in der Kirche.""

„Das h. Konzilium von Trient erklärt, indem es von dieser göttlichen Autorität der Bischöfe spricht: daß die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel über den anderen in der Kirche eingesetzten Stufen stehen, den Haupttheil der hierarchischen Ordnung ausmachen, und vom h. Geiste, wie der Apostel Paulus sagt, zur Leitung der Kirche Gottes eingesetzt sind."

In diesen Worten, m. l. B., hört Ihr die Stimme der Jahrhunderte, diese Ansichten sind die der ganzen Kirche. Warum werden sie in diesen Tagen so oft vergessen? Ach! lediglich aus diesem Vergessen gehen alle die Uebel hervor, von denen wir bisher gesprochen. Es ist uns sehr schmerzlich gewesen, sie offen zu legen. Aber man muß den Muth haben die Wunde zu untersuchen, um die Heilung zu beginnen. Dies ist es, was die Väter des letzten Konzils zu Paris wohl begriffen haben. Sie haben dem Uebel den Beschluß, welchen wir Euch heute verkündigen, entgegengesetzt. Man kann nicht sagen, daß es seit ihrer Trennung abgenommen habe, im Gegentheil, es hat sich verschlimmert. Wir waren Zeugen seines unaufhaltsamen Fortschreitens und konnten den Nothschrei nicht länger in unser Herz verschließen.

Wir durften auch nicht länger zögern, den Beschluß in unserer Diözese zur Ausführung zu bringen.

Aus diesen Gründen und nach Anrufung des Namen Gottes haben wir beschlossen und beschließen, was folgt:

Art. I. Der Beschluß des Konziliums zu Paris von 1849 in Bezug auf die Schriftsteller, die geistliche Angelegenheiten verhandeln, den wir heute promulgiren, ist und bleibt verpflichtend für alle Gläubigen, Priester und Laien unserer Diözese.

Art. II. Wir bestätigen in allen Attributen die Commission zur Untersuchung der Bücher, die von unserm ehrwürdigen Vorgänger eingesetzt und von uns reconstituirt worden ist.

Art. III. Jeder geistliche Schriftsteller unter unserer Jurisdiction, der ein Buch oder eine Schrift veröffentlicht, worin er eine Glaubenslehre aufstellt oder über andere im genannten Dekrete mit einbegriffene Gegenstände handelt, ohne es unserer Commission vorgelegt zu haben, wird nach Verschiedenheit des Falles und seines Ranges in der Hierarchie entweder einen stillen oder öffentlichen Verweis erhalten oder mit den

Kirchenstrafen belegt werden, es sei denn, daß er von uns eine besondere Dispens erhalten habe.

Art. IV. Wenn Jemand in schon approbirten Büchern oder Schriften tadelnswerthe Stellen findet, die der Aufmerksamkeit oder der Censur der Commission entgangen sein könnten, so legen wir ihm auf, um die Rechte des Ordinariats zu wahren und wie es die der Obrigkeit schuldige Achtung erfordert, uns und nicht dem Publikum dieselben zu bezeichnen, damit wir, wenn es nöthig ist, eine neue Prüfung und eine strengere Correktur anstellen können.

Art. V. Den Schriftstellern weltlichen Standes wird aufgegeben, sich bei der Veröffentlichung von Schriften über geistliche Angelegenheiten nach den Vorschriften des genannten Dekrets in Bezug auf die der Autorität des Ordinariats schuldige Achtung und Unterwürfigkeit zu richten.

Art. VI. Wenn sie dieser Autorität die Achtung und Unterwürfigkeit verweigern, werden sie nach vorhergegangener Ermahnung mit den kanonischen Strafen belegt werden.

Art. VII. Wir empfehlen vorzüglich den Gläubigen an, es nicht zu vergessen, daß sie, nach den Worten des Dekrets selbst, nicht in periodischen oder nicht periodischen Privatschriften, sondern nur in den Handlungen, den Dokumenten und authentischen Beschlüssen des h. Stuhles und der Bischöfe, den Geist, die Lehre und die Leitung der Kirche erkennen werden.

Dieser Hirtenbrief soll am ersten Sonntage nach dem Empfange in allen Pfarrkirchen unserer Diözese von der Kanzel herab bei der Predigt vorgelesen werden.

Gegeben zu Paris u. s. w. 24. August 1850.

Maria Dominicus August,

Erzbischof von Paris.

und unter dem scheinbaren Vorwande, daß die Kirche an die Welt gränze und sich mit ihr in den gemischten Gegenständen vereinige, sind sie aus dem Vorhof in den Tempel, aus dem Tempel in das Heiligthum, aus dem Heiligthum in das Allerheiligste eingetreten. Sie sind eingetreten ohne Sendung, ohne Vorbereitung, ohne Weihe, mit dem Geiste und den Leidenschaften der Welt —, folglich konnten sie nur Verwirrung hineinbringen.

Dieses ist es, l. B., was unglücklicher Weise geschehen ist. Diese Lage begründet eine neue Gefahr, eine sehr große Gefahr für die Kirche, gegen welche sie zu schützen unsre Pflicht ist. Durch die Thätigkeit dieser unklugen Presse ist es gekommen, daß das Heiligthum gestört, daß die geistliche Autorität verkannt, oft compromittirt, daß der Klerus gespaltet worden ist. Die Gläubigen, welche dadurch Aergerniß genommen, zuweilen auch wankend geworden sind, haben mit Besorgniß gefragt, wo die Regierung der Kirche sei, und ihre Gegner, die sehr gut wissen, daß die Bischöfe zur Leitung der Kirche eingesetzt sind, und nicht glauben konnten, daß sich religiöse Schriftsteller ohne die Erlaubniß derselben, solche Freiheiten heraus nehmen würden, haben es überall gesagt, die Ideen der Skribenten seien auch die der Bischöfe. Deßhalb haben sie die Meinungen und Uebertreibungen, welche im Grunde nur das Eigenthum einiger Menschen sind, dem französischen Episcopat, der Kirche und der Religion zur Last gelegt und thun es noch alle Tage. Aus diesem Zustande der Dinge gehen traurige Folgen hervor m. l. B.; es wird hinreichen sie Euch blos zu bezeichnen.

Wenn ein Journal sich das Recht anmaßt, über Alles zu sprechen und über Alles in der Kirche zu entscheiden, so usurpirt es factisch deren Autorität, wenn es sich auch in die unterwürfigsten Formen hüllt und die ehrerbietigsten Worte vorhält, und dann ist die geistliche Macht nicht mehr dort, wo Jesus Christus sie niedergelegt hat, beim Papste und bei den Bischöfen, um die Kirche zu lehren und zu regieren.

Diese von der Hand Gottes selbst eingesetzte Gewalt wird verrückt und geht von den Bischöfen auf die Journalisten über! Nun aber sind die Journalisten im Allgemeinen Laien, einfache Gläubige ohne geheiligten Charakter und apostolische Sendung. Ihr Wort hat seine ganze Autorität von ihrem persönlichen Glauben, von ihrer individuellen Vernunft, von ihren Gefühlen, ihrer Meinung, und überdieß sind sie nicht durch eine besondre Erziehung für die Funktionen, die sie sich zulegen, und das h. Amt, welches sie sich anmaßen, vorbereitet worden.

Wir erkennen es an, daß mehre durch ihr Wissen, ihre Ta-

Indessen hat die jüngste Revolution, welche Frankreich so gewaltig erschüttert hat, die Kirche daselbst nicht berührt. Sie konnte, wie von einem sicheren Hafen aus, die wüthenden Fluthen betrachten, welche Alles zu verschlingen drohten, was den Stolz unserer modernen Civilisation ausmacht. Man hat sie, in Mitten des politischen Umsturzes und zur größten Verwunderung der Welt, nicht blos ruhig und heiter und unabhängig, sondern man hat sie sogar geachtet und mit Huldigungen von einem großen Volke umgeben gesehen, welches von seinem Siege trunken war. O dieses war ein herrlicher Augenblick für die Kirche!

Aber meine v. g. M., sind wir am Ende dieser Prüfungen? Die Elemente der Zwietracht, welche die Welt beherrschen, werden sie nicht neue Stürme erzeugen? Und wird die Kirche, wie jüngst, geehrt und siegreich daraus hervorgehen?

Wir können s. g. M. uns eines ungünstigen Vorgefühls nicht erwehren; und dieses Mal erschreckt uns die Zukunft mehr in unserer Eigenschaft als Bischof, denn als Bürger.

Im Hinblicke auf die Drangsale, welche im Begriffe waren, über Jerusalem hereinzubrechen, hatte Jesus gewünscht, alle seine Kinder aus der heiligen Stadt um sich, und unter seiner schützenden Liebe zu versammeln, wie die Henne ihre Küchlein unter ihren Flügeln versammelt, wenn sie den Sturm oder die Gefahr kommen sieht.

Nach dem Beispiele unsers göttlichen Meisters, dessen Stellvertreter wir bei Euch sind, s. g. M., empfinden wir dasselbe Bedürfniß im Hinblick auf eine so höchst unsichere Zukunft, und auch wir wollen alle unsere Söhne, welche dem Priesterstande angehören, um uns versammeln, um ihnen öffentlich, mit der Stimme unserer besorgten Liebe weise Rathschläge zuzurufen, welche geeignet sind, ihnen in Mitte der Gefahren als Leitstern zu dienen.

Aber wo soll man solche weise Rathschläge, die unter solchen Umständen so nothwendig sind, herholen? Wo soll man die Verhaltungsregeln für so schwere Zeiten finden? Wir müßten fürchten uns selbst zu täuschen, wenn wir sie aus unserm eignen Geiste schöpfen wollten. Aber wo denn sollen wir sie hernehmen?

Gott ist wunderbar in den Anordnungen seiner Weisheit. O, m. l. M., es ist das nicht ohne ein Zeichen seiner Vorhersehung und Erbarmung geschehen, daß er uns vielleicht am Vorabende schwerer Prüfungen einen Augenblick zum Ausruhen gestattet hat, um das zu thun, was seit Jahrhunderten nicht mehr geschehen war, indem das Konzil von Paris zusammen berufen wurde. Mit dem Beistande desjenigen, welcher versprochen hat,

bei seinen Aposteln und ihren Nachfolgern bis zum Ende der Tage zu sein, haben die Väter des Konzils hier drei Dekrete erlassen, welche der Weisheit von oben entsprungen, deren Quelle Gott allein ist. Wir finden darin Alles, was uns die Weisheit nur an die Hand geben oder vorschreiben kann, um die Gefahren zu beschwören, welche uns drohen.

Das Konzil, indem es uns Bischöfen und Priestern unser Verhalten vorschreibt, welches wir mit strenger Gewissenhaftigkeit unter den politischen Partheien zu befolgen haben, zeigt uns, wie wir in den Augen der Völker als Männer erscheinen können, welche ihres heiligen Standes würdig, welche immer auf der Höhe ihrer Sendung stehen, und somit stets von Allen Parteien als Männer der Versöhnung und des Friedens geachtet, wenn auch nicht von Allen geliebt werden.

Das Konzil, indem es die Irrthümer bezeichnet, welche die Grundlagen der Gerechtigkeit und der Liebe erschüttern, zeigt uns, wo die Quelle aller derjenigen Uebel ist, welche in diesem Augenblicke die Gesellschaft drücken. Es lehrt uns, daß dieselbe auf keine andere Weise Festigkeit und Bestand wieder gewinnen könne, als wenn die menschlichen Auctoritäten, welche sie leiten, in der Zukunft mit fester und unpartheiischer Hand, die göttliche Wage hoch halten, welche die Rechte wie die Pflichten, und für die Reichen, wie für die Armen gleichmäßig abwägt.

Indem das Konzil gewisse Verläumdungen zurückweiset, welche in unsern Tagen gegen die Kirche Gottes ausgebreitet worden sind, indem man sie beschuldigte, sie widersetze sich Allem, was das Loos der Unglücklichen verbessern könne, versöhnt dasselbe uns mit jenen großen und edelmüthigen Seelen, welche dies Leiden ihrer Brüder mit empfinden und es bezeichnet uns zugleich den Weg, den wir zu gehen haben, wenn wir wollen, daß diese Menge, welche so oft und so zärtlich von dem Sohne Gottes gesegnet worden, zur Ehre unseres Amtes und zum Heile der Völker uns bis in die Wüste folgen soll, wie sie unserem göttlichen Heilande gefolgt ist.

Heute, sehr geliebte Mitarbeiter, werden wir uns darauf beschränken, die Vorschriften zu entwickeln, welche das Konzil von Paris den Priestern, in Beziehung auf ihr Verhalten in der Politik, vornehmlich zur Zeit der Empörung, gegeben hat, und wir werden Ihnen Alles sagen, was aus dem Geiste dieses Dekretes hervorgeht, um das Verständniß desselben, so weit es möglich ist, zu vervollständigeh, und Ihnen so den ganzen Inhalt desselben zur Kenntniß zu bringen.

Dekret
über das Verhalten der Geistlichkeit in politischen Dingen.

„Jedermann weiß, wie wichtig es für das Heil der Seelen ist, daß die Geistlichen stets sorgfältig darauf achten, in politischen Dingen sich so zu verhalten, wie es für ihren priesterlichen Charakter und für den Zweck ihrer Sendung angemessen ist. Der Geist, durch welchen die Kirche sich in Mitte der häufigen Veränderungen, welche in den menschlichen Dingen stattfinden, regieren läßt, ist uns klar bezeichnet in der Konstitution Sollicitudo ecclesiarum, von Gregor XVI. glückl. Andenkens d. d. 5. August 1831. Der Papst erklärt darin einfach, daß der h. Stuhl in Mitte der Umwälzungen unter den Völkern und Staaten, sich nicht durch den Parteigeist fortreißen lasse, sondern daß er, indem er nur das suche, was die Sache Jesu Christi sei, nichts als den letzten Zweck seiner Rathschläge vor Augen habe, als das, was die Völker am leichtesten zur geistigen und ewigen Seligkeit hinführen könne, und daß menschliche Rücksichten ihn nie bestimmen, die Sache der Kirche preiszugeben.

„Geleitet durch denselben Geist und indem wir in den Fußstapfen der Kirche einherschreiten, ermahnen wir alle Priester angelegentlich, besonders aber diejenigen, welche die Funktionen des h. Dienstes ausüben, sich weise von den verschiedenen Parteien zurückzuhalten, und sich niemals durch die Schwierigkeit der Zeit und die politischen Revolutionen, von der Sorge für das Heil der Seelen abwendig machen zu lassen.

„Hüten wir uns als Verwalter der Geheimnisse Gottes uns in die weltlichen Angelegenheiten einzumischen, damit wir unser heiliges Amt keinem Tadel aussetzen und demselben keine Hindernisse bereiten. Keiner von uns soll je die Politik in die Verkündigung des Wortes Gottes einmischen. Wir wollen ohne Unterschied alle diejenigen zu der Theilnahme an den Sakramenten zulassen, welche sich darum melden, ihre politischen Ansichten mögen sein, welche sie wollen, vorausgesetzt, daß sie mit den Lehren der katholischen Kirche nicht im Widerspruche sind, und daß jene das Verlangen und den Willen haben, ein rechtschaffenes Leben zu führen. Der Priester, als Gesandter Gottes, soll wissen, daß er für Alle da ist, und daß er Allen, wie ein Vater seinen Kindern, voll Güte und Sanftmuth entgegen kommen soll. Im Uebrigen sollen die Priester, und ganz besonders diejenigen, welche mit der Seelsorge betraut sind, in den schwierigen Fällen,

welche ihnen vorkommen können, von ihrem Bischofe Verhaltungsregeln einholen, oder diejenigen mit Ehrerbietung befolgen, welche er ihnen schon gegeben hat."

Der heilige Stuhl und das Konzil von Paris haben also, um ihre Vorschriften und ihre Rathschläge zu begründen, unsere Aufmerksamkeit vor Allem auf den Charakter der Sendung hinrichten wollen, welche der Kirche gegeben worden. Wir wollen diesen vorgezeichneten Weg einschlagen, und zuvörderst diesen Lehrpunkt der katholischen Kirche in's Licht setzen.

I.

Ihr wisset es, sehr geliebte Mitarbeiter, daß unter den Gesellschaften, welche sich auf Erden gebildet haben, nur Eine wahrhaft beständig und dauerhaft, daß nur Eine erhaben über den Wechsel der Zeit und des Raumes, nur Eine stets voll Leben ist, was ihre Gegner auch sagen mögen, daß nur Eine stets in Jugend strahlt, nachdem sie vor Jahrhunderten gestiftet worden: und dieses ist die Kirche, welche Jesus Christus gestiftet hat, und welche er mit seiner göttlichen Hand beschützt. Alles, was um sie her ist, bewegt sich, und geht vorüber. Die Völker, die Throne und die Reiche, die Formen der Regierungen, alle bürgerlichen und politischen Institutionen verschwinden und werden von dem Strome der Zeit oder von dem Unglückssterne der Kriege oder von den Stürmen der Revolutionen fortgetragen. Sie steht unerschütterlich auf dem Felsen, sie sieht die Wogen von Menschen und Dingen zu ihren Füßen brechen, ohne daß ihre Verfassung, ihre Autorität und ihre Größe nur im mindesten dadurch berührt würden.

Was sie bisher gesehen hat, wird sie bis an's Ende der Zeiten sehen. Sie wird immer sehen, wie die Welt von Zeit zu Zeit und oft fast ohne Unterbrechung durch politische Erschütterungen zerrüttet wird, und wie eine Revolution die andere treibt. Warum dieses? Weil, wie die sinnliche Welt mit ihren Erscheinungen dem Streite der menschlichen Wissenschaft überlassen worden, so ist die moralische Welt an ihrem Theile mit ihren Interessen den Unbeständigkeiten des menschlichen Herzens, d. h. dem Spiele aller seiner Leidenschaften preisgegeben worden. Nun sind aber leider diese Leidenschaften, welche die Bewegungen unter den Völkern hervorrufen, weit davon entfernt, zu erlöschen! Im Gegentheil, sie scheinen täglich größer zu werden, und sich mehr zu entzünden. Der Wille des Menschen, seiner Natur nach so veränderlich, und stolzer als je auf seine Freiheit, erkennt nicht

mehr oder will nicht mehr die Prinzipien anerkennen, durch welche seine Handlungen regulirt werden könnten. Er wirft das Joch eines jeden Gesetzes ab, und da er den Gehorsam als eine Schande oder eine Schwäche betrachtet, so hat er nur noch Kraft für die Unordnung und für die Anarchie. Daher diese entsetzlichen Stürme der Leidenschaften, daher diese Verwirrungen in der Gesellschaft, daher der Umsturz der Reiche.

Aber wie kömmt es, daß die Kirche, welche einer Art göttlicher Unveränderlichkeit sich erfreut, in Mitte dieser Ruinen, von denen die eine auf die andere stürzt, immer stehen und immer dieselbe bleibt?

II.

Die Kirche, sehr geliebte Mitarbeiter, ist in Mitte so vieler Erschütterungen unerschütterlich, weil sie eine Tochter des Himmels ist, ohne daß sie jedoch der Erde fremd wäre, und indem sie in jenen Sphären lebt, welche an die göttlichen Dinge gränzen, so beherrscht sie von dort aus die rein menschlichen Gesellschaften, in denen sich jene Katastrophen zutragen, deren Geräusch und Bewegung nicht bis zu ihr hinaufreichen. Gleich jenen Bergen, welche ihre Gipfel über die Wolken und über das Gebiet der Gewitter hinaus erheben, findet sie Ruhe und Heiterkeit in ihrer eigenen Erhöhung. Ihr göttlicher Stifter, indem er sie in die Welt sandte, um derselben das Leben und die Hoffnung zu gewähren, hat sie auf eine solche Höhe emporgehoben, von welcher herab ihr die Menschen und die Dinge in einem ganz andern Lichte als uns armen und schwachen Sterblichen erscheinen. Da wir auf dieser Erde nur einen niedrigen Standpunkt, und somit einen beschränkten Gesichtskreis haben, so mühen wir uns hienieden in Kämpfen um Interessen ab, welche oft sehr beklagenswerth sind, um vergängliche Güter und um die Befriedigung von eiteln und nichtigen Wünschen. Wir legen unsern politischen Formen, unsern Einrichtungen von Einem Tage, eine so große Bedeutung bei, daß wir unser ganzes Leben daran setzen, um ein Ding herzustellen, oder es zu reklamiren, was sogleich wieder zu Grunde geht, gerade als wäre unsere ewige Glückseligkeit davon abhängig.

Aber alle diese politischen Formen, um die wir uns so angelegentlich bekümmern, und welche ohne Zweifel ihren relativen Werth und ihre Güte haben, haben nur insofern eine Interesse für die Kirche als sie dem Gehorsam, welchen wir Gott und seinen heiligen Gesetzen schuldig sind, förderlich oder nachtheilig sind. Sie weiß

übrigens, daß selbst das zeitliche Glück der Völker, der Friede und der Wohlstand nicht nothwendig damit zusammenhängen; daß auch die guten Gesetze, wie die guten Sitten, daß die Sicherheit der Familie und die Eintracht der Bürger nicht nothwendig dadurch bedingt sind; daß das Elend und die Revolution, daß die Unterdrückung und die Tyrannei, unter allen politischen Systemen und allen Regierungsformen möglich sind; daß das Christenthum vermittelst seiner göttlichen Einwirkung, und zumal durch den praktischen Einfluß seiner Lehre, allein es vermag, mit der Zeit das Loos der arbeitenden Klassen zu verbessern, und einem Volke alle ehrbaren Freiheiten und alle nur wünschenswerthen Garantieen des Glückes zu gewähren. Daher kümmert sie sich um die politischen Vorurtheile nicht, und wir wiederholen es, die verschiedenen Staatsformen haben für sie nur ein Interesse, in sofern sie sich auf die Religion und ihre Ausübung beziehen.

Wir betheuern es Euch daher im Namen Gottes, geliebte Mitarbeiter: nein, die Kirche Jesu Christi ist nicht zu Gunsten dieser oder jener Regierungsform eingesetzt worden. Ist es nicht so, so sage man uns: mit welcher besonderen Regierungsform, mit Ausschluß aller andern, ist sie von ihrem göttlichen Stifter verbunden worden? Diese Kirche, als sie aus dem geheiligten Herzen Jesu Christi hervorging, und sich von der Höhe des Kalvarienberges über die ganze Erde ausbreitete, sollte sie mit dem lebenspendenden Blicke ihres himmlischen Bräutigams, keine anderen Staats-Gesellschaften anerkennen als diejenigen, welche nach einem vorher entworfenen und ausschließlichen politischen Systeme eingerichtet wären? Oder sollte sie nicht vielmehr, indem sie sich von einem Ende der sittlichen Welt zum andern, mit jener Kraft und Milde, wie die göttliche Weisheit, deren Bild sie auf Erden ist, ausbreitete, sollte sie nicht die ganze Menschheit umarmen, um sie an ihr mütterliches Herz zu drücken? War das nicht ihre Mission, alle Völker mit ihren verschiedenen Lebensweisen, mit ihren Gesetzen und Einrichtungen zu sich zu rufen, um sie alle durch die Macht ihres Ansehens, durch die Majestät ihrer Verfassung, durch die Universalität ihres Unterrichts und durch die Fruchtbarkeit ihrer Liebe zur Einheit des Glaubens hinzuführen?

Die Kirche, sie kennt nur Eine Regierungsform, welche gleichmäßig Allen gemein ist und welche Alle annehmen müssen, jene nämlich, welche den Herrn Himmels und der Erde zum Urheber hat, dessen Repräsentant und Dollmetsch sie unter uns ist. Vermöge ihrer göttlichen Stiftung und ihrer übernatürlichen Sen-

dung, welche sie vom Sohne Gottes erhalten hat, ist sie für alle Orte und für alle Zeiten, für alle Völker, um sie zu lehren, für alle Menschen, um sie dem Evangelium zu gewinnen, für alle Staaten, um sie zur Lehre Christi zu führen. Sie achtet alle Regierungsformen, die sie vorfindet, selbst diejenigen, welche von den Revolutionen geschaffen werden, ohne ihnen Rechenschaft über ihren Ursprung oder über ihr Recht abzufordern, vorausgesetzt, daß sie ihre Pflicht thun, und ihre Pflicht besteht darin, daß sie die Ordnung herstellen und aufrecht erhalten, daß sie die Völker anhalten, die Gerechtigkeit zu üben, daß sie den Frieden bewahren, damit die Bürger in ihren materiellen und geistigen Interessen geschützt, unter den Wohlthaten eines ruhigen und gesicherten Lebens, und unter der Aegide der Autorität, in Frieden Gott dasjenige geben können, was ihm gebührt, und unter der Leitung der Religion ihr Heil wirken und die ewige Glückseligkeit in dem andern Leben sich verdienen können.

Dies ist nach der Lehre des h. Paulus und nach der gesunden Vernunft der Endzweck der menschlichen Gesellschaft: Ut quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate. Zu diesem Zweck ist die Staatsgewalt von Gott auf Erden eingesetzt und nach den Bedürfnissen der einzelnen Völker, in verschiedene Formen entfaltet worden. Non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Auf diese Bedingung der Existenz der menschlichen Autoritäten, stützen sich die Achtung und der Gehorsam, welche man ihnen schuldig ist.

Das ist der Grund, sehr g. M., warum wir die h. katholische Kirche, ihrem Namen entsprechend, und getreu der Universalität ihres Charakters erblicken, wie sie sich Allen hingibt, wie sie Allen Alles wird und wie sie ohne Unterschied den Lebensodem über Alle ausbreitet, der unaufhörlich aus dem Munde Gottes in ihr ausströmt. Hingestellt von dem Herrn Jesu Christo, auf jenen heiligen Berg, welcher den Regen und den Thau des Himmels auffängt, wird sie gleichsam ein unendliches Behältniß, aus welchem durch verschiedene Kanäle, oder vielmehr durch unzählige Bäche die heilsamen Wasser der Wahrheit und der Gnade und ihre unüberschwänglichen Segnungen ohne Unterschied über alle christlichen Staaten, wie auch die Form ihrer weltlichen Regierung beschaffen sein möge, ausströmen.

III.

Nun aber verkörpert sich die Kirche in dem Priester; durch ihn, wird der göttliche Einfluß derselben den Menschen mitge-

theilt. Das Verhalten der Kirche muß daher hier wie immer Regel und Vorbild für das unserige sein. Wir müssen an ihrer Unwandelbarkeit in Mitte menschlicher Stürme gewissermaßen Theil nehmen, und in gleicher Weise, wie sie sich bei der Spendung ihrer Lehren und Gnaden, ihrer Stärkungen und Tröstungen, nicht im mindesten um die Verschiedenheit der Staatsformen kümmert, welche bei verschiedenen Völkern als solche eingeführt sind, welche sich am meisten zu ihren Sitten und ihren Bedürfnissen passen, eben so dürfen auch wir, die Diener Gottes, bei der Ausübung unserer heiligen Amtsverrichtungen keinen Unterschied der Person machen, sondern ohne allen Unterschied der Person, uns unserem Nächsten widmen und jeden Augenblick bereit sein für einen jeden unter ihnen selbst unser Leben zum Opfer zu bringen, ohne Rücksicht auf politische Meinung oder Partei, indem wir, wie der große Apostel will, Allen Alles werden, um Alle, wenn es möglich ist, Christo zuzuführen.

Aber sehr geliebte Mitarbeiter! es ist hierzu nothwendig, daß wir uns in unserem Verkehr mit den Gläubigen fern halten von diesen politischen Meinungen und Parteien, wie unsere Ansichten und unsere Sympathieen auch beschaffen sein mögen. Der Priester, welcher in seinem socialen Leben, welcher in seinen amtlichen und täglichen Beziehungen zu der Welt, sich in die leidenschaftlichen Parteikämpfe der Politik einlassen wollte, insbesondere jener, welcher in der Erfüllung der Pflichten seines h. Dienstes, in der Verkündigung des göttlichen Wortes, den Respekt vergessen würde, den man der christlichen Kanzel schuldig ist, und sie in eine politische Tribüne umgestaltete, der, wenn er es sich erlaubte auf der Kanzel auch nur mehr oder weniger verblümte Anspielungen auf die politischen Angelegenheiten und die Personen zu machen, die sich damit befassen, ein solcher würde seinen priesterlichen Charakter und zugleich die geheiligten Interessen der Religion compromittiren; er würde seinen Glauben und seinen Eifer sofort unfruchtbar machen, er würde fortan alle seine Verrichtungen des priesterlichen Amtes wirkungslos machen, wenigstens bei denjenigen, deren Meinungen er durch die Kundgebung seiner Parteiansichten verletzt hätte, Kundgebungen, die von diesem Momente an mehr strafbar als unzeitig, und wahrhaft verbrecherisch werden in den Augen Gottes wie in den Augen der Menschen.

Sollen wir uns hierbei noch aufhalten? Ihr wisset es, sehr geliebte Mitarbeiter, nichts hat einen so ausschließlichen Charakter, nichts ist selbst so tyrannisch, als die politische Meinung. Die Menschen bringen nicht selten lieber ihr Glück, ihre Ruhe, ihre Sicherheit, ihren Frieden und das Wohl ihrer Familie zum

Opfer, als ihre Meinung. Bei der politischen Meinung, bei dem Parteigeiste, welcher sie erzeugt, gibt es eine Art Bezauberung, welche blendet oder blind macht, eine Art Macht, welche unterjocht und fortreißt. Man gestattet es Andern gern, daß sie eine andere Religion bekennen als wir, daß sie eine strengere oder bessere Moral befolgen als die unsrige, daß sie einer andern Philosophie als der unsrigen huldigen; aber man gestattet es ihnen nicht leicht, einer anderen politischen Fahne zu folgen. Man erträgt heut zu Tage Alles, auch das was nicht gut zu ertragen ist, mit Ausnahme dessen, wo die Toleranz am meisten an ihrer Stelle wäre, nämlich bei der Verschiedenheit der Meinungen über eine Sache, welche so dunkel und so wandelbar ist, und bei welcher die Leidenschaften und die Interessen eine so große Rolle spielen.

Was leider nur zu wahr ist, weil wir es mit eigenen Augen erblicken, ist die Thatsache, daß die hartnäckige Anhänglichkeit an politischen Meinungen, die Gesellschaft spaltet und sie in mehre feindliche Lager trennt, welche stets unter den Waffen und jeden Augenblick bereit sind, handgemein zu werden; was eine traurige Erfahrung bezeugt, ist, daß durch die mächtigen und unaufhörlich wiederholten Reibungen der entgegengesetzten Meinungen, ein brennendes Feuer entspringt, welches die Leidenschaften entflammt, die Volksmassen in Aufregung bringt, und die Kinder eines gemeinsamen Vaterlandes mit einander in bewaffneten Streit bringt; und ach! dieses Feuer, — wer erinnert sich dessen nicht —? hat unter uns die beweinenswerthen Uebel des Bürgerkrieges entzündet mit dem wir schon mehr als einmal die Welt in Schrecken gesetzt haben.

Wenn es nun dieses ist, welches in unsern Tagen die Menschen am meisten veruneinigt, wenn sie geneigt sind alle diejenigen für ihre Feinde zu halten, welche ihre politischen Meinungen bekämpfen oder nicht theilen: wie werden sie dann ihre Achtung, ihre Zuneigung, ihr Vertrauen den Priestern schenken, die sie in den Reihen ihrer Gegner erblicken? Und was werden diese Priester ausrichten, was wird aus ihrem Amte ohne das Vertrauen, ohne die Zuneigung und ohne die Liebe derjenigen werden, zu denen sie gesandt sind? Ihr begreifet es also, sehr geliebte Mitarbeiter! wir würden es an Allem fehlen lassen, was die Klugheit und der Erfolg unseres heiligen Amtes von uns fordert, wir würden uns gegen Gott, gegen die Kirche, und an unserer Sendung, welche eine Sendung des Friedens und der Liebe ist, versündigen, wenn wir uns in die politischen Kämpfe einmischten.

IV.

Wir könnten diese Lehre durch Zeugnisse und Beispiele der heiligen Vorzeit belegen. Das römische Reich war ebenfalls, seit den ersten Zeiten des Christenthums, dem Kampfe des Parteiwesens preisgegeben und durch politische Faktionen zerrissen. Was sagte in dieser Beziehung Tertullian, in seiner unsterblichen Vertheidigungsschrift den heidnischen Kaisern? „Sagt mir," rief er aus: „woher sind denn die Cassius, die Niger, die Albinus entstanden? Wenn ich mich nicht irre, so waren alle diese Männer Römer, d. h. sie waren keine Christen. Fraget, sagte er zu Scapula, dem Prokonsul der Provinz Afrika, was sich unter uns zuträgt; sie werden unter uns keinen Anhänger weder des Albinus, noch des Niger, noch des Cassius finden. Der Christgläubige gehört zu keiner Faktion, zu keiner Partei, weil er keines Menschen Feind ist."

Aber es gibt in den Annalen der Kirche, wie in denen der Weltgeschichte, ein einziges Faktum, welches uns der Mühe überhebt, andere Zeugnisse anzuführen, weil es die denkbar größte Autorität in sich beschließt, nämlich die von beinahe zwölf Millionen Gläubigen, welche im Laufe der ersten drei Jahrhunderte hingerichtet worden sind, weil sie an Gott und das Evangelium glaubten, weil sie sich weigerten, den Götzen Weihrauch zu streuen, aber niemals direkt oder indirekt einer Faktion oder einer Partei angehörten. Leset die herrlichen Verhöre, welche unter dem Namen Märtyreraktten bekannt sind, und Ihr werdet sehen, daß politische Meinungen und Interessen, daß Intriguen und Parteikämpfe, daß Verschwörungen, Ementen und Aufstände, nicht im Stande gewesen sind, den gehässigsten Klagen gegen sie irgend einen Schein zu leihen, und zu den grausamsten Verfolgungen auch nicht den entferntesten Vorwand herzugeben. Sie, diese christlichen Helden, würden gefürchtet haben, die Fortschritte der Religion der Liebe aufzuhalten, wenn sie aus ihren politischen Gegnern eben so viele Feinde der Kirche geschaffen hätten. Jeder von ihnen konnte sagen, was der Apostel Paulus seinen Anklägern vor dem Richterstuhle des Felix sagte: „Sie haben mich nicht mit Jemand streitend im Tempel gefunden, oder Aufruhr erregend im Volke, weder in den Synagogen, noch in der Stadt — denn ich befleiße mich selbst, ein unverletztes Gewissen zu haben, vor Gott und den Menschen allezeit."

Wenn nun aber dieses der Geist des Christenthums ist, so ist diese Verhaltungsregel, welche von Anfang an dem einfachen Gläu-

bigen vorgeschrieben war, heut zu Tage eine strenge Pflicht für die Priester, wegen der schwierigen, leidenschaftlich aufgeregten Zeitläufte, in denen wir leben, und wegen der Lage der Kirche, mitten in dem Streite der Parteien und der Unbeständigkeit der menschlichen Einrichtungen.

Im Namen Gottes und der Kirche, im Namen der Würde Eures Priesterthums, entfernt Euch von jenem Schauplatze, auf welchem zum Unglücke der Völker jenes entsetzliche Trauerspiel aufgeführt wird, dessen Lösung wir nicht vorhersehen können. Betrachtet, aber aus der Ferne, von der Höhe Eures Glaubens, das Schauspiel dieser heftigen Parteikämpfe, indem Ihr Allen das Mitleiden und die Vergebung entgegentraget, welche der menschliche Irrthum und die menschliche Schwäche in Anspruch nehmen. Steigt von diesem heiligen Berge in die Fläche zu keinem andern Zwecke hinab, als um Eure Sendung der Liebe und der Versöhnung zu erfüllen, den Haß zu besänftigen, nicht anders als um zu segnen und zu lieben. Während der politischen Parteikämpfe, während der heftigen Erschütterungen, welche durch das Aufeinanderstoßen der Macht und der Freiheit entstehen, in Mitte des Geräusches der Revolutionen, unter dem Zusammenbrechen der Throne und unter den Trümmern der Königreiche, soll die Stimme des Priesters sich nicht anders vernehmen lassen, als nach dem Beispiele des Ambrosius dem Theodosius gegenüber, die Gesetze der Milde und der Gerechtigkeit, der Reue und der Sühne anzurufen; als nach dem Beispiele Flavians, um bei dem gekrönten Kaiser die Sache der Menschlichkeit zu Gunsten einer dem Untergange geweihten Stadt zu vertreten; oder nach dem Beispiele jenes großen Papstes, welcher unbewaffnet dem furchtbaren Eroberer, der sich die Geißel Gottes nannte, entgegenging, um die Fluthen der Barbarei aufzuhalten, oder endlich nach dem Beispiele des unsterblichen Erzbischofes von Paris, unseres Vorgängers glorreichen Andenkens, der sich mit dem Worte des Friedens im Munde, mitten in das Feuer des Bürgerkrieges stürzte, um einem brudermörderischen Kampfe Einhalt zu thun, und was er mit seinem Blute, das er Gott zum Opfer darbrachte, auslöschte.

V.

Von den Grundsätzen gehen wir zu den Folgerungen über. Und zuvörderst, ohne untersuchen zu wollen, was an andern Orten zweckmäßig sein möchte, und einzig beschäftigt mit der fast immer exceptionellen Stellung unserer Diözese, ermahnen wir un-

ſere vielgeliebten Söhne ſich nicht allein nicht als Kandidaten für unſere politiſchen Verſammlungen bei den nächſten Wahlen aufzuſtellen, ſondern wir glauben, es ſei im Intereſſe ſowohl der Religion als des Vaterlandes, wenn wir allen Prieſtern unſerer Diözeſe, welche im heiligen Dienſte ſtehen, und die Seelſorge ausüben, im Geiſte des Pariſer Konzils es ausdrücklich verbieten.

Die Anweſenheit von Mitgliedern des Klerus in der conſtituirenden, und ſelbſt in der geſetzgebenden Verſammlung, welche auf jene unmittelbar gefolgt iſt, ließ ſich aus der Wichtigkeit, aus der Neuheit der Umſtände, unter welcher ſie zuſammen berufen worden, aus der Natur jenes Momentes, wo der in ſeiner Grundlage zertrümmerte Staat Aller Kräfte bedurfte, um ſich wieder zu befeſtigen — erklären. Damals ſchienen alle Parteien in einen gemeinſamen Willen zuſammengeſchmolzen zu ſein, in den Willen, das Vaterland zu erretten; alle Bürger ſchienen nur Einen Gedanken zu haben: die Ordnung wieder herzuſtellen; und endlich unter dieſer feierlichen Conjunktur, kam die öffentliche Meinung, nicht die Meinung einer Partei oder einer Faktion, ſondern die Meinung Aller, weil Alle durch die gemeinſame Gefahr vereinigt waren, uns mit Wohlwollen entgegen, und indem ſie uns einlud, Platz im Rathe der Nation zu nehmen, umgab ſie uns mit allen Zeichen der Achtung und des Vertrauens, und forderte laut von uns die Mithülfe unſerer Hingebung und unſerer Einſichten. Aber heute ſcheint uns die Lage eine andere zu ſein. Mit der Furcht vor der äußerſten Gefahr hat auch die Einigkeit aufgehört, und ſeitdem die Geſellſchaft ſich zu beruhigen ſcheint, trennen ſich die Parteien, meſſen einander und ſtreiten um die Herrſchaft.

Um einigen Einfluß in dieſen Nationalverſammlungen zu haben, müßten wir uns alſo an eine Partei anſchließen und mit ihr ſtimmen. Nun aber dürfen wir nie Männer der Partei werden. Als Diener der katholiſchen Kirche, gehören wir Allen an, um Alle zur Sittlichkeit zu führen, um Alle zu erretten; das ewige Heil der Seelen muß immer in unſerm Geiſte und in unſerm Herzen über das beſchränkte und vergängliche Intereſſe der Politik die Oberhand behalten.

Wollten wir eine andere Politik befolgen, ſo würden wir uns früher oder ſpäter unfehlbar in der Hitze dieſer irdiſchen Kämpfe compromittiren, und die Religion, welche in unſerer Perſon auf die politiſche Arena gezogen, der Gewalt oder dem Spotte ausgeſetzt würde, würde daſelbſt durch unſere Unklugheit oder durch unſere Eitelkeit ein nutz- und ruhmloſes Märtyrthum beſtehen.

Wir haben Besseres zu thun, sehr geliebte Söhne! zumal in dieser Hauptstadt, dem ersten Schauplatz der Revolutionen, wo wir somit den Zorn der Parteien, die wir durch unsere Reden oder durch unsere Abstimmungen beleidigt hätten, am meisten würden zu fürchten haben. Priester des Weltheilandes, unsere Aufgabe ist, ihm die Seelen zu retten, sie auf den Weg ihrer Bestimmung zu führen, und sie für die Ewigkeit zu gewinnen. Wir haben zu beten, zu dem zu flehen, von welchem allein uns Hülfe kommen kann in diesen Tagen der Gefahr, zu Gott dem Starken, dem Vater des Lichtes, der Quelle jeder vollkommenen Gabe. Wir haben den Völkern das Brod des göttlichen Wortes zu brechen, sie Gerechtigkeit und Liebe zu lehren, sie zu besuchen, sie zu pflegen, und ihnen in allen Nöthen des Leibes und der Seele Hülfe zu leisten, und sie unter sich im Frieden des Herrn auszusöhnen. Wir haben die Pflichten, die uns anvertraute Heerde zu den heilsamen Wassern, auf die Weiden des ewigen Lebens zu führen, welche uns in den Sakramenten der Kirche zubereitet sind. Mit einem Worte: unsere Pflicht ist es, an ihrer Spitze auf dem Wege zum Himmel einherzuschreiten, indem wir ihnen mit den Vorschriften auch das Beispiel in allen Tugenden geben. Und um diese Sendung des Friedens und der Liebe, der Versöhnung und des Heils zu allen Zeiten, zur Zeit des Sturmes, wie zur Zeit der Ruhe, mit Erfolg an unsern Brüdern auszuführen, müssen wir uns von ihren Spaltungen fern halten und nie an ihren Kämpfen Theil nehmen.

VI.

Indessen die Politik führt ihre Kämpfe nicht blos in unsern berathenden und Volksversammlungen aus, sie ist auch auf einem andern Kampfplatze thätig, welcher ihr von der Presse aufgeschlossen wird, und zwar in einer Weise, welche um so leichter compromittirt, welche um so gewagter ist, weil der Kampf, der sich hier alle Tage von Neuem entspinnt, sehr oft weder Maaß noch Gesetz kennt. Hier, in diesem Kampfe, in diesem Gemisch von menschlichen Meinungen, scheint Alles durcheinander geworfen zu sein, das Gute und das Böse, das Wahre und das Falsche, die nützlichen wie die verderblichen Gedanken; die heilsame Nahrung der Geister und das Gift der Seelen; — oft glaubt man dort den Odem Gottes, und oft den Hauch des Satans zu empfinden!

Der Priesterrock soll auf diesem Kampfplatz nicht erscheinen; er würde daselbst zerrissen und beschmutzt werden, nicht wie ehe-

dem in den heidnischen Rennbahnen durch die Zähne der wilden Thiere und durch das Blut des Opfers, welches zum Zeugniß seines Glaubens und zum ewigen Nutzen für seine Seele vergossen wurde, sondern durch den giftigen Biß der menschlichen Leidenschaften, welche sich freuen, wenn sie den Priester in dem Politiker angreifen, demüthigen, beschimpfen und vielleicht vernichten können, indem sie ihn verleiten, sich ihrer extremen Richtung anzuschließen. Möge daher der Diener der Kirche, sich eben so wenig in die Kämpfe der politischen Presse, als in die der Tribüne einmischen, wenn er den ganzen Glanz und die Unabhängigkeit seiner göttlichen Sendung erhalten will!

Und er darf nicht allein nicht direkt an diesen Kämpfen Theil nehmen, sondern er muß zuweilen auch fürchten, daß die zu sehr ausgesprochene Farbe eines Journals, an welchem er im Interesse der Religion mitarbeitet, und welche sich auf seine Artikel in demselben reflektirt, die Intention derselben durch eine Art von unvermeidlicher Solidarität alterirt, und welche so seiner Mitwirkung an dem rein religiösen Theile eines Journals Schaden bringen.

Im Uebrigen, sehr geliebte Mitbrüder, kann die Vertheidigung der Religion selten mit Nutzen auf diesem Felde geführt werden. Da der Haupttheil durch die Politik eingenommen wird, welche alle Tage den Stoff zu seiner Polemik nach einer gewissen Schlachtordnung vertheilt, so ist die Religion, wenn sie dabei auftritt, der Gefahr ausgesetzt, in zweiter Linie stehen zu bleiben, wie eine Hülfstruppe, welche im Solde einer Partei steht, die sich derselben nach dem Bedürfnisse des Kampfes und nach den Chancen der Schlacht bedient; und in diesem Falle wäre die geringste Schande, welche sie sich auflübe, diejenige, daß sie den Schein auf sich zöge, von dieser Partei selbst vertheidigt zu werden. Sie wird somit weder die Stelle einnehmen, welche ihr gebührt, noch der Rücksicht sich erfreuen, welche ihr Charakter in Anspruch nimmt. Sie wird sich wie ein Miethling den elenden Interessen des Tages ergeben. So also wird die Tochter des Himmels, die Königin der Seele, die Magd des Jahrhunderts in seinen ehrgeizigsten und durchaus irdischen Anmaßungen werden, sie, welche das Jahrhundert lehren, zur Moral und zum höhern Geistesleben heranbilden, und es auf die heiligen Wege des Evangeliums hinführen soll.

Will man durchaus die Religion mittelst der Journale vertheidigen, aber mit Anstand und Erfolg sie vertheidigen, so muß jener Theil derselben, welcher den Lehren und Thatsachen der Religion gewidmet ist, rein für sich bestehen, von der Politik vollkommen getrennt sein; es muß folglich Alles darin den himm-

lischen Interessen, welche mit einem Worte die einzigen sind, welche der Mühe lohnen, daß man seine Kraft und sein Leben darauf verwendet, untergeordnet werden. Die Schriftsteller, welche sich dieser hohen Mission widmen, müssen sich auf den Flügeln des Glaubens und der Liebe über die Angelegenheiten der Erde erheben, und indem sie aus höhern Regionen auf die politischen Stürme herabschauen, rufen sie den Menschen, wie von der Höhe des Himmels herab, unablässig ihre Bestimmung für die Ewigkeit ins Gedächtniß, und geben ihrem Ehrgeiz die Richtung zu dem Ruhm und den Freuden der unwandelbaren Stadt Gottes, deren sichere Hoffnung sie nur in der Kirche Jesu Christi wiederfinden werden.

Das ist die Ursache, sehr geliebte Mitarbeiter, warum wir den Schriftstellern, welche über religiöse Gegenstände handeln, und deren Eifer unter anderm Betrachte so lobenswerth ist, so angelegentlich empfehlen, keine andere Fahne als die Fahne des Kreuzes aufzupflanzen, wenn sie in der That der Kirche dienen und den geheiligten Interessen der Religion allenthalben den Sieg verschaffen wollen.

VII.

Hier, sehr geliebte Mitarbeiter, gestattet mir, daß ich in väterlicher Zuneigung und mit dem Verlangen, Euch wahrhaft nützlich zu werden, in das einfachste Detail der Rathschläge eingehe, welche ich mich entschlossen habe an Euch zu richten. Wir ertheilen daher dem Priester, welcher seinen Geist vor jeder Extravaganz bewahren und Herr über die entgegengesetzten Meinungen bleiben will, indem er sie unparteiisch und mit Nachsicht prüft, den Rath, die politischen Blätter mit großer Vorsicht zu lesen. die Journale — wir sprechen ganz allgemein — sind absprechend, schneidend, bitter. Sie übertreiben, sie sind einseitig, treiben Alles ins Extrem, wie der Augenblick es fordert. Sie sehen nirgend etwas Gutes als in ihrem System, sie ertragen nur ihre eigene Meinung und nehmen nur das an, lassen nur das gelten, was damit in Verbindung steht. Sie tadeln, schwärzen an, verdammen oder ersticken im Stillschweigen Alles, was ihnen entgegen ist, oder was ihnen nicht zusagt. Sie haben Lobsprüche, Schmeicheleien für die Männer von ihrer Farbe, mögen sie auch unbedeutend, mittelmäßig oder wenig empfehlenswerth sein. Sie haben nur boshafte Insinuationen, parteiische Kritiken, und selbst Verläumdungen für ihre Gegner, so talentvoll oder tugendhaft sie auch sein mögen; denn sie sehen Alles von dem Gesichtspunkte

des Nutzens für ihr Journal an, und dieser ist das Parteiinteresse, und alle ihre Urtheile stehen mit diesem ausschließlichen Gesichtspunkte in Verbindung.

Nichts, sehr geliebte Mitarbeiter, verkehrt und stumpft den Geist so sehr ab, als das anhaltende und ausschließliche Lesen eines Zeitungsblattes. Man endigt damit, daß man sich mit dem Gedanken seines Journals identifizirt, und da dieser Gedanke sich jeden Tag unter allen möglichen Formen zeigt, so wird eine Art von fixer Idee daraus, welche Verstand und Wille beherrscht. Die Seele, welche in ihren Vermögen durch diesen täglich wiederholten Einfluß unterjocht wird, und indem sie sich fortwährend um einen und denselben Gedanken drehet, welcher sie immer mehr einengt, hört auf von ihrer vollen Freiheit Gebrauch zu machen und endigt damit, daß sie für alle ihre Urtheile nur eine Regel hat, die fixe Idee nämlich, deren Sklavin sie ist. Die Meinungen, welche eben so wandelbar und von so relativem Werthe sind als die Interessen und Leidenschaften, welche sie bezeichnen, erhalten für sie den Charakter absoluter Wahrheit; und Alles, was sich mit dieser Wahrheit nicht vereint, wird unter dem Scheine des Rechtes mit Verachtung und Aerger zurückgewiesen. Daher die Intoleranz, die Uebertreibung, die Leidenschaft in Worten und Thaten, wie in den Empfindungen und in den Gedanken; daher der politische Fanatismus!

Wollet Ihr dennoch, sehr geliebte Mitarbeiter, einen Theil der Zeit, welche für den Priester so kostbar ist, der Lektüre der Zeitungen widmen, und vielleicht seid Ihr dazu genöthigt, wenn es auch nur deswegen wäre, um Euch im Zusammenhange mit der Geschichte Eures Vaterlandes und der Welt zu erhalten, so bindet Euch nicht sklavisch an das Wort derjenigen Zeitung, welche Ihr Euch ausgewählt habt, wenn Ihr nicht wollt, daß Ihr Parteimänner werdet, fast ohne es gewahr zu werden und manchmal sogar wider Euren Willen. Alles Wahre, Gerechte, Anständige, Edle, was Ihr darin finden werdet, das nehmet; aber alles Leidenschaftliche, Gehässige und Ausschließende, was sich Euch darin darbieten möchte, verwerfet, kraft der Religion der Wahrheit und der Liebe, deren Verkünder Ihr seid.

Ohne Eure eigenen Ueberzeugungen abzuschwören, verdammet die Meinungen Anderer nicht, wenn sie der Lehre der Kirche nicht widersprechen, ohne sie geprüft zu haben. Betrachtet sie mit eigenen Augen, jede in ihrem wahren, nicht in einem falschen Lichte, so wie sie von ihren Urhebern aufgestellt worden sind. Mit Ernst und Redlichkeit höret diejenigen, die Eure Meinung nicht theilen, und dann werdet Ihr, ganz besonders diejenigen

unter Euch, die so unbillig gegen ihre Gegner, so hart gegen die sind, welche nicht so denken, wie Ihr denket, Ihr werdet am Ende zu der Ueberzeugung gelangen, man könne ein rechtschaffener und ehrlicher Mann sein, wenn man auch nicht denkt wie Ihr denket. Dann wird der weise Spruch, den wir, ach! nur zu oft unter die Füße treten, und der dennoch den Geist der Kirche ausdrückt, er wird Euer Aller Wahlspruch werden: in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas. Die Geduld, die Sanftmuth und die Liebe, welche ihre eigenen Interessen nicht suchen, wie der Apostel Paulus sagt, und welche Alles ertragen, werden an die Stelle dieser Leidenschaft, dieser Rohheit, dieser Meinungswuth treten, welche bei dem einfachen Gläubigen ein großes Uebel sind, die aber bei dem Priester in den Augen Gottes zum Verbrechen werden können.

VIII.

Es ist nicht hinreichend, sehr geliebte Mitarbeiter, zur Erfüllung unserer heiligen Mission, wenn wir auf unserer Hut gegen die Gefahren dieser Irrthümer sind. Dem Priester genügt es weniger als irgend Jemanden, sich von dem Uebel frei zu halten und es zu bekämpfen; er muß mehr thun, er muß muthig zum Fortschritte des Guten mitwirken und aus allen Kräften dahin streben, es an sich selbst und in Anderen zu verwirklichen. Es ist schon viel, wenn man in Mitte der Parteien ruhig und besonnen bleibt; es ist viel, in den Augen derselben das heilige Amt durch überspannte Meinungen nicht blos zu stellen, es ist viel sich bei ihnen nicht um die Achtung und die Zuneigung zu bringen, um stets geeignet zu bleiben, ihnen in Mitte ihrer Kämpfe, in den Nöthen ihrer Seele, und zumal in den Uebeln, welche die traurigen Folgen davon sind, wir meinen den Verlust ihres Vermögens oder ihrer Freiheit, den Ruin der Familie, das Elend und der Verzweiflung, beizuspringen und sie zu trösten. Denn der Priester, welcher es verstanden hat, seine Stelle zu behaupten, erscheint ihnen wie ein Heilsbote, der aus einer höhern Region, wohin die irdischen Angelegenheiten nicht hinreichen, herabkommt, der zu allen Leidenden, wie ihr Glaube und ihre Meinungen auch beschaffen sein mögen, deswegen lediglich kommt, weil sie unglückliche Menschen sind, um ihnen Worte und Segnungen des Himmels zu bringen.

Alles dieses ist gut und leistet dem Einflusse des Priesterthums Jesu Christi auf die Völker wunderbaren Vorschub. Aber es ist weiter nothwendig, daß der Priester des wahren Gottes,

nachdem er durch ein unparteiisches und besonnenes Verhalten in Mitte der politischen Meinungen, und ohne sich von irgend einer derselben fortreißen zu lassen, das Vertrauen seiner Mitbürger erworben hat, sowohl von dieser so rechtmäßigen Herrschaft über die Geister, wie von dem ganzen Einflusse seiner heiligen Funktionen Gebrauch mache, um sie Alle, wenn es möglich ist, für die Sache der Ordnung, der Gerechtigkeit, der Liebe zur Eintracht und des Friedens, der Ausübung der Wohlthätigkeit und der Hingebung, mit einem Worte für die Erfüllung aller Bürgerpflichten zu gewinnen. Merket es recht, die Bürgerpflichten gewissenhaft erfüllen, das ist das sicherste Mittel, der bürgerlichen Zwietracht ein Ende zu machen und den Schlund der Revolutionen zu schließen.

Diese Pflichten sind also unendlich ehrwürdig und heilig, und der Priester, welcher ein Mann der Gerechtigkeit und des Friedens ist, dessen Wort das Wort Gottes selbst sein soll, der Priester, der Stellvertreter Gottes und sein Organ, ist verbunden, diese Pflichten im Namen dessen, der ihn gesandt hat, und mit eben so viel Eifer und mit eben so viel Nachdruck, wie alle christlichen Pflichten zu verkünden; denn sie bilden die öffentliche Moral, welche nicht weniger verbindliche Kraft hat als die Moral schlechthin, und welche um so bedeutender ist, weil von ihr die Sicherung des Wohls und die Glückseligkeit der gesammten Gesellschaft abhängig ist. Sehen Sie hier die Art, wie der Priester, wenn Sie mir diesen Ausdruck gestatten wollen, sich mit Erfolg in die Politik einmischen kann, indem er nämlich Allen ohne Unterschied der Person predigt, was der Staat von jedem fordert, nämlich die Aufrechthaltung der wesentlichen Bedingungen der öffentlichen Ordnung, welche in den gegenseitigen Zugeständnissen, in den relativen Opfern, den gegenseitigen Pflichten bestehen, ohne welche, wie auf der Hand liegt, kein Staat von Dauer und keine Civilisation möglich ist.

Aber geliebte Mitarbeiter, hier ganz besonders gilt es, die Predigt durch das Beispiel zu unterstützen, wenn wir alle Pflichten unserer göttlichen Sendung erfüllen wollen. Denn indem wir in den Dienst der Kirche traten, konnten wir wohl auf einzelne Vortheile des bürgerlichen Lebens, auf die Würden und Aemter der Welt, welche nach dem Urtheile der Kirche mit den Privilegien und der Würde des Priesterthums unvereinbar sind, verzichten; wir konnten wohl in dem hochherzigen Verlangen unsern Brüdern nützlicher zu werden, einzelne unserer bürgerlichen Rechte aufopfern, aber wir konnten auf keine einzige unserer Pflichten verzichten. Möge die Welt denn, welche stets gegen uns so un-

billig ist, es wissen, daß diese Pflichten nach den Grundsätzen unseres Glaubens für uns heiliger und unverletzlicher geworden sind, seit der priesterliche Charakter in unsere Seelen eingeprägt worden. Nun aber kommen für uns diese bürgerlichen Pflichten, welche Ihr ohne Unterlaß durch das Beispiel und das Wort den Gläubigen, die Euch anvertraut sind, predigen sollet auf folgende zwei zurück: Gehorsam vor dem Gesetze, und Liebe zum Vaterlande.

IX.

Die Geringschätzung der Gesetze, sehr geliebte Mitarbeiter, ist die Ursache aller unserer Uebel; daher die Aufstände, die Revolten, der Bürgerkampf, die brudermörderischen Kriege, die Umwälzungen des Landes; daher die andauernde Unzufriedenheit der Geister, der Mangel an Vertrauen, die Furcht vor neuen Umwälzungen: daher endlich alle diese Gefahren, welche den öffentlichen Frieden bedrohen, oder mindestens das Hinderniß für die Wiederkehr des Wohlstandes sind. Verwundert Euch daher nicht, wenn wir uns etwas weitläufig über die Achtung und den Gehorsam aussprechen, welche man dem Gesetze schuldig ist. Wir wissen, daß Ihr, als Priester des Herrn, die getreuesten Beobachter derselben seid. Aber vergesset nicht, daß wir, indem wir uns unmittelbar an Euch wenden, in Anwesenheit Eurer Brüder und um Alle zu belehren zu Euch sprechen. Im Uebrigen wollen wir Euch hier den Stoff zum Unterrichte mittheilen, den Ihr ihnen von der christlichen Kanzel herab entwikkeln werdet.

Ihr wisset es, geliebte Mitarbeiter, das Gesetz ist die höchste Vernunft der Dinge, sowohl in der sittlichen wie in der physischen Welt. Es ist somit das Prinzip und die Sicherheit der Ordnung; die Ordnung aber ist Lebensbedingung in allen Sphären der Schöpfung. Die Natur mit ihren verschiedenen Reichen und den Myriaden Wesen, welche sie erfüllen, besteht nur durch die ununterbrochene Erfüllung der Gesetze, welche der Schöpfer ihr gegeben hat; oder vielmehr die Gesetze der Natur sind die beständige Anwendung der ewigen Ideen der göttlichen Weisheit auf die Erhaltung und Entwickelung der Dinge, welche sie erschaffen hat. Es gibt also nichts Gutes in der Natur, als durch die Beobachtung der Gesetze, von denen sie regiert wird, weil Gott, das höchste Gut, die höchste Macht selbst es ist, welche durch sie wirkt. Dasselbe gilt von der moralischen Weltordnung, mit dem Unterschiede nur, daß die moralischen We-

sen, welche mit Vernunft und Freiheit begabt sind, vermöge ihrer Vernunft die Fähigkeit besitzen, die Gesetze, welche sie befolgen sollen, selbst zu erkennen, und vermöge ihrer Freiheit die Macht haben, sie zu befolgen oder sich darüber hinwegzusetzen. Wenn das moralische Wesen aus freiem Antriebe das Gesetz befolgt, welches es mit seiner Vernunft erkannt hat, so ist es in der Ordnung; denn seine Handlung ist in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gedanken, und die Ausübung seiner Freiheit ist in Harmonie mit dem göttlichen Willen. Dadurch, daß es die Ordnung befolgt, ist es im Guten und somit im Frieden. Wenn es aber im Gegentheile, die Ordnung durch einen Akt seines Willens verletzt, so tritt es aus der Ordnung heraus, es tritt mit der höchsten Vernunft, mit dem Willen Gottes in Widerspruch, und dann geht es, fortgerissen durch diesen Akt seines Eigenwillens, heraus aus seiner Bahn, und stürzt sich ohne Gesetz wie ein Irrstern in den Weltenraum, indem es thörichter Weise sich bemüht, sich seine eigene Bahn zu schaffen. Daher seine Erregung, seine Verwirrung und sein Unglück.

Sie begreifen schon, sehr geliebte Mitarbeiter, wie sehr dieser Begriff von dem Gesetze geeignet ist, unserm Herzen Ehrfurcht, Treue und Liebe gegen dasselbe einzupflanzen! Sie begreifen auch die Rolle, welche das Gesetz nothwendig in allen Gesellschaften vernünftiger und freier Menschen spielt. Ueberall, wo die Menschen in Familien und Nationen vereint sind, ist das Gesetz nothwendig, um den Verein zu regeln, es entspringt aus der Natur der Dinge und ihren gegenseitigen Beziehungen. Die erste Bedingung der menschlichen Gesellschaft ist somit die Einführung und Aufrechthaltung des Gesetzes, eines Gesetzes, welches es auch sein möge, welches die Grundlage der Gesellschaft legt und sie durch eine öffentliche Sanktion befestigt, um sie gewissermaßen unerschütterlich festzustellen. Wer sieht daher nicht, daß der Gehorsam vor dem Gesetze, nach der höchsten Forderung der Billigkeit, die erste Pflicht des Bürgers oder des Menschen, ist, der einem Staate angehört, der in Gesellschaft mit seines Gleichen leben will. Der ist ein schlechter Bürger und macht sich eines Verbrechens schuldig, welcher wissentlich die Gesetze seines Landes überschreitet, wenn diese menschlichen Gesetze mit den göttlichen nicht im Widerspruche stehen, wenn sie die öffentliche Ordnung erhalten, indem sie den Rechten der Gesammtheit wie denen des Einzelnen, Achtung verschaffen. Diese Gesetze müssen dann jedem Bürger, wie Strahlen der ewigen Gerechtigkeit, heilig und ehrwürdig sein, und wer es unternimmt, sie umzustürzen, sagt der große Bischof von Meaux, ist nicht blos

ein Feind der öffentlichen Wohlfahrt sondern ein Feind Gottes. Denn Gott hat selbst gesagt: „durch mich geben die Gesetzgeber ihre Gesetze und sprechen die Richter Gerechtigkeit auf Erden *)".

Das sind die Grundlagen für jede Ordnung und Civilisation; worin die Alten und die Neuern, die Heiden und die Christen, der gesunde Menschenverstand und die Vernunft, wie die Interessen aller Völker sich begegnen. Das Gesetz, sagt Cicero, ist die höchste Vernunft, welche aus der Natur selbst hervorgeht, und welche vorschreibt, was man thun und was man lassen muß. Diese Vernunft, wenn sie von dem menschlichen Geiste erkannt, erfaßt und bestätigt wird, ist das Gesetz **). Man muß, fügt er hinzu, das Gesetz unter die größten Güter zählen. Die Gesetze sind um des Wohles der Bürger, um der Sicherung der Städte willen da, sie sind dazu da, um das Zusammenleben der Menschen milder und ruhiger zu machen, um sie glücklich und tugendhaft zu machen ***). Cicero ist in diesen schönen Worten nichts als der Dollmetsch des Platon, und Sokrates, der Lehrer des Letztern, weigerte sich das Gefängniß zu verlassen und durch die Flucht sich der ungerechten, aber gesetzlich ausgesprochenen Todesstrafe zu entziehen, um die Achtung vor dem Gesetze nicht zu schmälern. Wanderer, so schrieben die Krieger des Leonidas mit der Spitze ihrer Degen in die Felsen der Thermopylen in dem Augenblick, wo sie für das Vaterland starben, Wanderer gehe nach Sparta und sage, wir seien hier für die Vertheidigung seiner heiligen Gesetze gestorben. Das griechische und römische Alterthum ist voll von solchen denkwürdigen Beispielen, und was nach dem Urtheile der Kirchenväter, und namentlich des h. Augustinus, um so mehr unsere Bewunderung dieser Völker erweckt, ist die Ehrfurcht, wir möchten fast sagen, die göttliche Verehrung ihrer Landesgesetze. Nichts desto weniger werden wir bald Gelegenheit haben, Euch in der Geschichte des Christenthums selbst, heiligere Beispiele und erhabenere Muster von dieser Achtung der Gesetze sowohl, wie von der Liebe zum Vaterlande, aufzuzeigen.

X.

Die Vaterlandsliebe, m. l. Mitarbeiter, ist die zweite Pflicht des Bürgers. Die Liebe, sagt der große Apostel, ist die Fülle und die Vollendung des Gesetzes, plenitudo legis dilectio (Röm.

*) Sprüchwörter 8, 15. 16.
**) De legib. I, 6.
***) Daselbst.

13, 10). Dieses ist in jeder Hinsicht wahr. Derjenige, welcher liebt, was das Gesetz vorschreibt und haßt, was das Gesetz verbietet, läuft nicht Gefahr, das Gesetz zu verletzen und wird immer mehr thun, als es verlangt. Für diesen, sagt der h. Paulus, gibt es kein Gesetz (Galat. 5, 18. — 1 Timoth. 1, 9); denn Jeder, der dem Gesetze nicht zuwider handeln will, steht über demselben: das Gesetz erreicht ihn nicht. Was in der moralischen und religiösen Ordnung, die Liebe im Verhältnisse zur Gerechtigkeit, der Rath im Verhältnisse zur Pflicht ist, das ist in der politischen Ordnung die Vaterlandsliebe in ihrem Verhältnisse zum Gesetze. Gott lieben, ist das erste und größte aller Gebote, es umfaßt alle andere; eben so ist die Vaterlandsliebe die erste und größte der Pflichten eines Bürgers, und Patriotismus ist die Grundlage aller öffentlichen Tugenden.

Nun, meine l. Mitarbeiter, legt Folgendes unseren Gläubigen recht an's Herz. So wie die Liebe zu Gott in der That und Wahrheit nicht ermessen und abgeschätzt wird, nach der Lebendigkeit des Gefühls und den starken Regungen der Empfindung, sondern vielmehr nach der Erfüllung seines Wortes und nach der Treue gegen seine Gebote, so wird auch die Liebe zum Vaterlande nicht nach Betheurungen und Phrasen abgeschätzt, sondern vorzüglich nach der Pünktlichkeit, mit welcher man die Gesetze befolgt, nach dem Verlangen nach seiner Wohlfahrt, seinem Ruhme, nach dem Eifer in Erfüllung der von demselben auferlegten Pflichten, in Leistung der erforderlichen Dienste, nach dem Eifer in Darbringung der verlangten Opfer, der selbst über die Befugnisse der Forderungen des Vaterlandes hinausgeht, und endlich in Darbringung des Vermögens, Aufopferung des Lebens, wenn das Heil des Landes und das allgemeine Interesse es verlangen. Nein, ich wiederhole es, der wahre Patriotismus zeigt sich nicht in stolzen Reden, in prächtigen Systemen, in gelehrten Theorien zur Verbesserung des Schicksals Aller oder Einzelner. Er zeigt sich durch fortwährende Unterordnung des Privat-Interesses unter das allgemeine, durch Selbstverläugnung, um des allgemeinen Besten willen.

O Vaterlandsliebe, erhabene Tugend, wie selten bist du!

Jesus Christus sagte zum Volke: „wenn Jemand mein Schüler sein will, so verläugne er sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich, trage es täglich und folge mir nach (Matth. 16, 24), das Vaterland sagt zu Jedem seiner Kinder: wenn du mir als Bürger angehören willst, wenn du mein Leben, meine Größe und meinen Ruhm theilen willst, so lerne auch mit mir und für mich leiden; du mußt aus Liebe zu mir dich in vielen Dingen ver-

läugnen, Entbehrungen und Schmerzen erdulden, und Opfer bringen. Es ist also die Verzichtleistung auf das eigene Interesse, und die Hingebung, welche den Patriotismus ausmachen, welche die großen und hochherzigen Bürger bilden. Wer kein Opfer bringen kann für sein Land, der liebt es nicht wahrhaft, und wenn das Herz des Bürgers vom eigenen Interesse geleitet wird, wenn er in den öffentlichen Geschäften nur seine Privat-Angelegenheiten sieht, und das Land und seinen Einfluß darin, zur Vergrößerung seiner Macht und seines Vermögens ausbeutet, so ist er sehr nahe daran, den Gesetzen den Gehorsam zu versagen, wenn sie seinen Egoismus beengen; er wird sie durch List umgehen, wenn er schwach ist, oder offen angreifen, wenn er die Gewalt in Händen hat.

Egoismus, Herrschaft des Eigennutzes, Sorge für den eigenen Ruhm und das eigene Vermögen, statt der Sorge für die öffentliche Wohlfahrt, das ist es, was uns jetzt ins Verderben stürzt. Es ist hier an der Stelle, m. l. Mitarbeiter, von dem Einfluß des religiösen Glaubens zu sprechen, und von der Leere, die seine Abwesenheit oder Lauheit in den Tugenden und dem Ruhme des Vaterlandes zurückläßt. Der wahre Christ, welcher es nicht bloß dem Namen nach ist, weil er in der Kirche getauft und unterrichtet worden, der den Glauben, die Hoffnung und die Liebe als Grundlage seiner moralischen Handlungen im Herzen trägt, der seinen Glauben durch Erfüllung der Gebote Gottes und der Kirche realisirt, der alle Tage tiefer in den Geist des Evangeliums eindringt, der sein ganzes Leben nicht aufhört, heilige und nützliche Werke zu verrichten, der kraft seines Glaubens, seiner Hoffnung und seiner Liebe, seinen Geist ausbreitet, sein Herz erweitert, der sein Herz erhebt, es von dem Irdischen losreißt, und es über die Sphäre des Privatinteresses emporschwingt, der die Sehnsucht seiner Seele nach dem Besitze Gottes in's Unendliche ausdehnt, und die Neigungen seines Herzens durch Theilnahme an der unermeßlichen Liebe Jesu Christi auf alle seine Brüder überträgt, dieser Christ bekämpft hochherzig den Egoismus, durchbricht die engen Fesseln der Individualität und umfaßt endlich durch die Gnade Gottes, alle Menschen mit seiner Liebe, gibt sich nach dem Beispiele seines göttlichen Herrn mit Freuden ohne Rückhalt für sie hin bis zur Aufopferung seiner selbst.

Der wahre Christ wird also nothwendig immer ein guter Bürger sein; denn derjenige, der allen Menschen dient und sie liebt, ohne Rücksicht auf ihre Person, dem Instinkte der Natur zum Trotz und seinem eigenen Interesse zum Schaden, wird der nicht um so viel mehr den Theil der Menschen, der seine Nation ausmacht, zärtlich lieben? Wie, würde er nicht von ganzer Seele

allen seinen Mitbürgern ergeben sein, sogar sein Vermögen, sein Leben hingeben, wenn das Wohl oder die Ehre des Vaterlandes es erforderte? Wenn aber der Glaube, die Quelle der Aufopferung, das Princip der göttlichen Liebe, in dem Herzen versiegt ist, so wird er um so unfähiger zur Ausübung der politischen Tugenden; ein solcher Mensch wird schwerlich ein guter Bürger sein, weil er aufgehört hat ein guter Christ, d. h. ein Mann des Glaubens und der Aufopferung zu sein.

Ihr seht es, die christliche Liebe ist das wirksamste Prinzip der Vaterlandsliebe und die Quelle der christlichen Liebe ist der Glaube. Ihr, meine l. Mitarbeiter, seid die Apostel dieses Glaubens, dieser Liebe, und indem Ihr die Euch anvertrauten Seelen Gott und den Nächsten lieben lehrt, lehrt Ihr dieselben auch das Vaterland und seine Institutionen lieben.

Hören wir jetzt, wie Bossuet unsere Lehre durch die Beispiele Jesu Christi, der Apostel und der ersten Gläubigen bestätigt. Es scheint uns, daß wir den Lehren, die wir Euch heute gegeben, nicht besser die Krone aufsetzen können.

XI.

„Die h. Schrift ist voll von Beispielen, die uns zeigen, was wir unserm Vaterlande schuldig sind; aber das schönste aller dieser Beispiele ist das des Herrn Jesus Christus selbst.

„Der Sohn Gottes, der Mensch geworden, hat nicht nur, liebevoll gegen Alle, und Allen ein Retter, die Pflichten erfüllt, welche die menschliche Gesellschaft einem Manne auferlegt; und diejenigen eines guten Sohnes, gegen seine Eltern, denen er unterthan war (Luc. 2, 51.); sondern auch die eines guten Bürgers, indem er sich erkannte „als gesandt zu den verlornen Schafen des Hauses Israel (Matth. 15, 24). Er ist in Judäa geblieben „und durchwanderte das Land, that Gutes und heilte alle „diejenigen, die vom bösen Geiste besessen waren (Act. 10, 38)". Man erkannte ihn für einen guten Bürger und die Liebe zur jüdischen Nation war eine mächtige Empfehlung bei ihm. Die Aeltesten des jüdischen Volkes baten ihn sehr, einem Centurio einen kranken Diener, der ihm theuer war, wiederzugeben und sagten, um ihn dazu zu bewegen: „Er verdient, daß du ihm hilfst, denn er liebt unsere Nation und hat uns eine Synagoge gebaut; und Jesus ging mit ihnen und heilte den Diener (Luc. 7, 3). Als er an das Unglück dachte, welches Jerusalem und dem jüdischen Volke drohte, konnte er seine Thränen nicht zurückhalten. „Und indem er sich der Stadt näherte und sie ansah,

weinte er; wenn du wüßtest in dieser Zeit, die dir zur Buße gegeben ist, sagte er, was dir den Frieden bringt! aber es ist deinen Augen verborgen (Luc. 19, 41). Er sprach diese Worte, da er einzog in Jerusalem unter dem Jubel des Volkes. Diese Sorge, die ihm in seinem Triumphe auf Herzen lag, verließ ihn nicht in seinem Leiden. Als man ihn zum Tode führte, „schlugen eine Menge Volkes und viele Frauen, die ihm folgten, an ihre Brust und seufzten; aber Jesus wandte sich zu ihnen um und sagte: Töchter Jerusalems, weinet nicht über mich, sondern über Euch und Eure Kinder". (Luc. 23, 27). Er klagt nicht über die Leiden, die man ungerecht über ihn verhängt, sondern über diejenigen, die solch' gottloses Verfahren über sein Volk bringen mußte. Er hatte Nichts vergessen, um sie zu warnen. „Jerusalem, Jerusalem, die du tödtest die Propheten und steinigst diejenigen, die zu dir gesandt sind, wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne ihre Jungen unter ihre Flügel, und du hast nicht gewollt! Bald werden deine Häuser zerstört werden! (Matth. 23, 37)".

„In seinem Leben und in seinem Tode beobachtete er streng die Gesetze und löblichen Gebräuche seines Landes, sogar diejenigen, von denen er sich gänzlich ausgenommen wußte. Man klagte darüber, daß der h. Petrus den dem Tempel schuldigen Tribut nicht bezahle, und dieser Apostel behauptete wirklich, er habe nichts zu zahlen. Jesus aber, obgleich er es als Sohn Gottes nicht brauchte, läßt den Tribut bezahlen, um nicht die mindeste Störung in der öffentlichen Ordnung zu verursachen. (Joh. 17, 24). Er unterwarf sich der gesetzlichen Ordnung, indem er dem Kaiser geben ließ, was des Kaisers war und Gott was Gottes war. (Joh. 22, 21). Er unternahm nie Etwas gegen die Autorität der Vorgesetzten. Einer aus der Menge sprach zu ihm! „Meister, befiehl meinem Bruder, daß er mit mir theile. Mensch, antwortete er ihm, wer hat mich zum Richter gesetzt über Euch und Eure Theilung? (Luc. 12, 13)." Endlich, verhinderte ihn seine Allmacht nicht, sich ohne Widerstand gefangen nehmen zu lassen. Er gab dem h. Petrus einen Verweis, weil er den Degen gezogen, und heilte das Uebel, welches der Apostel angerichtet hatte. Er erschien vor den Hohenpriestern, vor Pilatus, vor Herodes und gab denjenigen, die das Recht hatten, ihn zu fragen, genaue Antwort. „Der Hohepriester sprach zu ihm: Ich befehle dir im Namen Gottes, sage mir, ob du Christus bist, der Sohn Gottes: und er antwortete: Ich bin's: er gab dem Pilatus genügende Auskunft über sein Königthum, welches sein ganzes Verbrechen war, und versicherte ihn zu gleicher Zeit, daß es

nicht von dieser Welt sei" (Johan. 18, 36). Das offenbar ungerechte Verfahren gegen ihn verdammte er nur durch Stillschweigen, ohne Klage, ohne Murren; „und überlieferte sich, wie der h. Petrus sagt, dem ungerechten Richter (1. Petr. 2, 23). Bis zum Ende bewahrte er die Liebe und Treue seinem undankbaren Vaterlande, seinen grausamen Mitbürgern, die mit solch' blinder Wuth danach trachteten, sich an seinem Blute zu sättigen, daß sie ihm einen Rebellen und Mörder vorzogen. Er wußte, daß sein Tod diesen undankbaren Bürgern Heil bringen würde, wenn sie Buße gethan hätten, darum betete er für sie insbesondere auch noch am Kreuze, an welches sie ihn geschlagen hatten. Er vergoß sein Blut im eigenthümlichen Hinblick auf sein Volk, und er wollte der Vaterlandsliebe einen Platz anweisen in dem großen Opfer, welches die Sühne der ganzen Welt sein sollte".

XII.

„Die Apostel und die ersten Gläubigen sind immer gute Bürger gewesen. Ihr Meister hat ihnen diese Gesinnung eingeflößt. Er hatte ihnen kund gethan, daß sie verfolgt werden würden auf der ganzen Erde und zugleich gesagt: daß er sie wie Lämmer mitten unter die Wölfe sendete (Matth. 10, 16.), das heißt, daß sie ohne Murren und Widerstand leiden sollten. Während die Juden den h. Paulus mit unversöhnlichem Hasse verfolgten, nimmt dieser große Mann Jesum Christum, der die Wahrheit selbst ist, und sein Gewissen zum Zeugen, daß, erfüllt von unendlichem und fortdauerndem Schmerze über die Verblendung seiner Brüder, „er wünsche selbst im Banne zu sein, los von Christo, statt seiner Brüder. Er lüge nicht, sein Gewissen gebe ihm Zeugniß ꝛc." (Röm. 9, 1.). In einer großen Hungersnoth sammelte er für sein Volk und trug die Almosen, die er in ganz Griechenland für dasselbe gesammelt, selbst nach Jerusalem: „Ich bin gekommen," sagt er, „um meinem Volke Almosen zu bringen" (Act. 24, 17.).

„Weder er noch seine Gefährten haben jemals Unruhen gestiftet, und das Volk aufrührerisch versammelt. Drei Jahrhunderte unbarmherziger Verfolgungen hindurch haben die Christen immer dieselbe Regel beobachtet. Nie hat es bessere Bürger gegeben, die dem Lande nützlicher gewesen oder freudiger in der Armee gedient hätten, wenn man sie nur nicht zum Götzendienst zwingen wollte. Das Reich hatte keine besseren Soldaten, sie kämpften nicht bloß tapfer, sondern erreichten durch ihr Gebet, was sie nicht durch die Waffen vermochten. Ein Beweis ist der

Regen, den die Donnerlegion herabflehte, ein Wunder, welches in den Briefen des Marc Aurel bezeugt wird. Es war ihnen verboten, Unruhen zu verursachen, die Götzenbilder zu stürzen, irgend eine Gewaltthätigkeit zu begehen; die Vorschriften der Kirche erlaubten ihnen nur den Todesstoß geduldig zu erwarten. Die Kirche hielt diejenigen nicht für Märtyrer, die sich den Tod durch irgend eine Gewaltthat und einen falschen Eifer zuzogen. Es konnten zuweilen außergewöhnliche Erleuchtungen stattfinden, aber solche Beispiele wurden nicht nachgeahmt, weil sie über der Ordnung standen.

„Wir sehen sogar in den Akten einiger Märtyrer, daß sie Bedenken trugen, die Götter zu verfluchen: sie mußten den Irrthum ohne irgend ein heftiges Wort strafen. Der h. Paulus und seine Gefährten hatten so gehandelt; darum sagte der Sekretär der Gemeinde zu Ephesus: „Meine Herren, Ihr müßt Euch nicht so ereifern. Ihr habt diese Männer hierhergeführt, die keine Gotteslästerung begangen und Eure Göttin nicht beschimpft haben" (Jb. 19, 37.). Sie machten keinen Scandal und predigten die Wahrheit ohne Störung der öffentlichen Ruhe, so viel es an ihnen lag *)."

So haben sie nach dem Beispiele ihres göttlichen Meisters die politische Ordnung, in der sie lebten, geachtet, so unsittlich und abgeschmackt sie ihnen auch erscheinen mochte. Die schrecklichsten Mißhandlungen haben es nicht vermocht, ihre Achtung vor dem Gesetze, ihre Liebe zum Vaterlande zu schwächen.

Das sind die Pflichten, meine lieben Mitarbeiter, welche wir den Gläubigen predigen müssen, nachdem wir sie selbst geübt haben; und diese Predigt, begleitet von dem Beispiele, wird um so mächtiger wirken, je mehr wir uns von den Parteien, welche die Gesellschaft theilen, zurückhalten.

Es scheint uns beim Schlusse, als hörten wir die Religion selbst, wie sie uns im Namen Gottes und der durch das Blut seines Sohnes erlösten Seelen beschwört, uns nicht in die Kämpfe der menschlichen Politik zu mischen: Priester Jesu Christi, o geliebte Kinder, ruft sie, als mein göttlicher Bräutigam nach dem Triumphe seiner Auferstehung Euch als Nachfolger der Apostel in die Welt sandte, um alle Völker zu lehren, legte er seine Wahrheit auf Eure Lippen und seine Liebe in Eure Herzen. Mit diesem doppelten Werkzeug werdet Ihr die Völker der Erde aufrichten, sie ihren Leidenschaften entreißen und aus der Finsterniß herausziehen. Aber diese beiden göttlichen Kräfte, mit

*) Politique sacrée, lib. 4. art. IV.

denen Ihr die Menschheit in den Himmel tragen könnt, würden durch den bloßen Hauch der Faktionen und Parteien in Eurer Hand zerbrochen werden. Anstatt zu den Regionen des Lichtes und der Tugend, des Friedens und Glückes aufzusteigen, würde die Welt zurückfallen in den Abgrund des Uebels, und Ihr würdet sie mehr und mehr, unter Flüchen über Euch, in die Macht des Lasters und des Irrthumes versinken sehen. Wollet Ihr, daß die Völker Euch auf dem leuchtenden Wege des Evangeliums, und somit auf dem Wege des moralischen Fortschrittes und der Civilisation folgen sollen, so seid nur Männer des Evangeliums.

Möge Niemand in diesen Tagen der Zwietracht und des Hasses, den Verdacht schöpfen können, daß Ihr Männer einer Partei seid. Zeigt Euch in ihren Augen nur als das, wozu Euch das Priesterthum gemacht hat: als die Retter aller Seelen, als Tröster in jedem Elend. Ach! zieht Euch nicht durch Verletzung von Meinungen, die den Glauben Nichts angehen, den Zorn derjenigen zu, welche von Euch ihrer unsterblichen Bestimmung entgegen geführt werden sollen. Verkündigt Allen muthig die Wahrheit, aber liebet auch Alle mit gleicher Zärtlichkeit, ohne ihre Gefühle zu verletzen. Ihr werdet sie leicht für die Kirche gewinnen und auf den Weg des Heils zurückführen, wenn Ihr sie davon überzeugt habt, daß Ihr, jeder weltlichen Politik fremd, Euch nur mit der himmlischen beschäftigt.

Und wenn die Stimme der Religion, der Mutter unserer Seelen, nicht hinreicht, liebe Mitarbeiter, so seht und hört noch das Vaterland, diese andere weinende Mutter, welche uns dasselbe zuruft. Sie beschwört uns ebenfalls an der erhabenen Stelle zu bleiben, die uns Gott angewiesen hat, um von da herab seine Kinder zu segnen und sie nach ihren Kämpfen zu versöhnen. Bewahret Euch auf, so ruft sie uns zu, für jene schrecklichen und feierlichen Augenblicke, in denen meine Bürger der Verzweiflung nahe, und müde einander zu hassen, sich nach neutralem Boden sehnen, auf dem sie sich umarmen können.

Dieser neutrale Boden ist die Kirche, ist das Priesterthum. Ihr Priester Jesu Christi, Ihr könnet allein ihnen denselben anbieten. Seiet darum, seiet immer Männer der Versöhnung, des Friedens, der Liebe.

Hüten wir uns, meine lieben Mitarbeiter, taub zu sein gegen diese beiden gebieterisch und zärtlich flehenden Stimmen. Erheben wir uns zu der ganzen Höhe unseres erhabenen Berufes; erheben wir mit uns die Seelen, damit, im Hinblicke auf die unübertrefflichen Güter der Ewigkeit, deren Quelle Gott allein ist, die eiteln, vergänglichen Dinge dieser Welt uns nicht

mehr beunruhigen, damit die gegenseitige Erbitterung, Streit und Haß schwinden; damit wir im Gegentheile jetzt schon leben von der Liebe Jesu Christi und im Schooße des irdischen Vaterlandes den Frieden des Herrn genießen, damit wir Alle gegenseitig zu unserem Glücke beitragen, durch Gehorsam gegen das Gesetz, durch Beobachtung der Gerechtigkeit, durch Unterordnung des eigenen Wohles unter das öffentliche, durch Ausübung des wahren Patriotismus; auf diese Art werden wir mitarbeiten an der Größe, an der Würde und vor Allem an dem Glücke dieses irdischen Vaterlandes, welches uns dann eine Vorbereitung sein wird auf das himmlische, auf das glückliche Jerusalem, unser Ziel und unsere Ruhe, wo Gott ganz in uns sein wird, und Jeder von uns mit ihm regiert, im Glanze seiner Herrlichkeit.

Gegeben zu Paris, mit unserer Unterschrift, unter unserm Insiegel, und gegengezeichnet von dem Generalsekretär unseres Erzbisthums, den 15. Januar im Jahre unseres Herrn 1851.

† Maria Dominicus August,
Erzbischof von Paris.

Im Auftrag des Herrn Erzbischofs.
Coquand,
Ehrendomherr und General-Sekretär.

Rundschreiben

des Herrn Bischofs von Chartres an den Klerus seiner Diözese, in welchem Bemerkungen über das letzte Rundschreiben des Herrn Erzbischofs von Paris enthalten sind.

Ich habe mir eine Aufgabe gestellt, die sich schwer mit meinen Gefühlen vereinigen läßt. Ich bin von dem Herrn Erzbischofe von Paris mit Beweisen des Vertrauens und der Freundschaft überhäuft worden, und schulde ihm eine eben so unverletzliche als wahre Anhänglichkeit. Ungeachtet dieser Gesinnung fühle ich mich dennoch verpflichtet einige Mängel, die ich in seinem Rundschreiben vom 15. Januar bemerkt habe, zu bezeichnen.

Als ich mich dieser Arbeit unterzog, habe ich den tiefen Schmerz gefühlt, den die Kämpfe des Herzens mit dem Gewissen hervorrufen, aber die Pflicht hat laut, sehr laut, gesprochen. Ich werde sie daher ohne Schwäche und Umschweife erfüllen. Die Zeiten, in denen wir leben, sind so außerordentlich, daß man mir dieses Verhalten, welches es ebenfalls ist, verzeihen wird. Wenn mir übrigens dieses Unternehmen einigen Tadel zuzieht, so sind die Güte und die Tugenden des erlauchten Erzbischofes selbst im Voraus eine Vertheidigung, die mich stärkt, ein Schild, der mich schützt.

Die reinsten und achtungswerthesten Eigenschaften haben Gränzen; der Eifer, die Liebe zu den Menschen und der Wunsch, sie glücklich zu sehen, sind große und schöne Gefühle, die aber zu gefährlichen Uebertreibungen führen können. Der Mensch muß demnach die stürmische, aber manchmal ungemessene Neigung zum Guten mäßigen, und die Nüchternheit selbst in der Weisheit, die uns der h. Paulus anempfiehlt *), muß sich auf alle Bewegungen unseres Herzens und auf alle Handlungen unseres Lebens erstrecken.

Wir wollen diesen Grundsatz hier befolgen. Das Rundschreiben, von dem ich nur mit ehrfurchtsvoller Vorsicht spre-

*) Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem. Rom. 12, 13.

che, scheint die vier oder fünf Parteien, die Frankreich theilen, auf dieselbe Linie zu stellen: man muß den Werth ihrer respektiven Ansprüche nicht untersuchen, man muß diese Klassen von Bürgern, welche mehr oder weniger gegen einander entbrannt sind, alle mit gleichem Maßstabe messen. Das ist ein System, welches scheinbar Manches für sich hat; aber wie kann man übersehen, daß es den schrecklichsten Mißdeutungen unterworfen ist? Was wird dieses System, in einer Zeit, die so fruchtbar an Revolutionen ist, für Früchte bringen? Was wird geschehen? Eine Macht ist eingesetzt, sie regiert, beherrscht ein großes Volk. Eine andere Partei erhebt sich; ihre Maßregeln sind mit unendlicher Schlauheit getroffen, die Gewalt ist auf ihrer Seite, denn die Veränderlichkeit der menschlichen Angelegenheiten überträgt von einer Klasse auf die andere Alles, was diesen physischen unwiderstehbaren Vorzug ausmacht. Diese Partei, die im Stillen groß geworden, deren ehrgeizige Absichten im Schatten gereift sind, diese Verschwörung, die ungestraft ausbrechen und sich der Gewalt bemächtigen kann, zerbricht alle Hindernisse, greift an und stürzt eine Regierung, die durch die Ausübung ihrer Macht und die unglaublichen Verlegenheiten, die sich von allen Seiten erheben, geschwächt ist. Die bis dahin triumphirende Partei fällt in den Staub zurück, und eine andere erhebt sich auf den Trümmern aller niedergeworfenen Oppositionen und genießt die Freuden der Herrschaft und Regierung. So wäre es vollbracht, wenigstens für den Augenblick. Aber sehen wir weiter: morgen, d. h. in einer kurzen Zeit, werden sich andere Neuerer auf den Kampfplatz stürzen, denen die Umwälzung der Dinge oder der Beistand, den Natur und andere Vorfälle dem Ehrgeiz leisten, die Gewalt überliefert hat. Die volle Hitze der Leidenschaft brennt in ihren Adern und die Stimme ihres Gewissens hat keine Vorwürfe, welche nicht durch das eben auseinandergesetzte System beschwichtigt würden. Sie erringen den Sieg über ihre Nebenbuhler, die sie verdrängen wollen. Dieser Umsturz kann nicht ohne Mord, Verheerung und Raub zu Stande kommen. Doch das thut Nichts, ihre Wünsche sind erfüllt, ihre Leidenschaften befriedigt, und sie halten ihren Fuß auf dem Volke, welches sie ihren ehrgeizigen Absichten unterwerfen wollten. Nun wartet einen dritten Angriff ab; — er wird nicht auf sich warten lassen und Ihr werdet Zeugen einer neuen blutigen Katastrophe sein. Ich stehe still: eine unendliche Folge von Gewaltthätigkeiten und ähnlichen Umwälzungen wird die Folge dieser neuen Lehre sein. Die Gesellschaft wird nach und nach zerstört werden, früh oder spät wird es auf der Erde nur blutige Trümmer der Menschheit

geben, und diese wird man nur in den entlegensten Höhlen und einsamsten Wäldern finden.

Ja, wenn solche Ansichten das Menschengeschlecht von seinem Ursprunge an geleitet hätten, so würde die Gesellschaft längst vernichtet sein, man würde keine Nation mehr auf der Welt sehen, die verkannte Vorsehung würde sich nicht mehr um den Menschen bekümmert haben, sie würde ihn in den elendesten Zustand haben versinken lassen, um seinen unsinnigen Stolz zu rächen. Dieses ist es, was die Schrift sagt: Ich werde euch nicht mehr weiden, spricht der Herr; wer stirbt, möge sterben, wer erwürgt wird, möge erwürgt werden, und die übrig bleiben, mögen sich gegenseitig aufzehren *). Das sind die Folgen dieser Lehre, welche die Gesellschaft dem Zufall, oder vielmehr den unzähligen Launen und der ewig wandelbaren Wuth der menschlichen Leidenschaften überliefert.

Ehedem gab es ein sicheres Mittel gegen dieses radikale und unheilbare Uebel. Welches war dieses Mittel und dieses Präservativ? Suchet in der Geschichte. Es ist gewiß, daß während fünfzehnhundert Jahren Frankreich ruhig und blühend war. Wir finden keine von den grausamen und zerstörenden Revolutionen, die unser schönes Land seit sechzig Jahren verheeren und verwüsten. Es waren also andere Grundsätze, welche damals verbreitet und den Gemüthern eingeprägt waren. Diese Wahrheit glänzt vor Euren Augen, wie die Sonne; sie reicht hin zur Widerlegung Eurer anarchischen Thorheiten, die Euch dahin gebracht haben, daß Ihr Nichts thut, Nichts hofft und Alles fürchtet.

Wie soll man aber, sagt man, diese geheimnißvolle Ungleichheit erklären, die sich immer zwischen Armen und Reichen gefunden hat, und an der man heut zu Tage so großes Aergerniß nimmt? Warum läßt man nicht zum Wenigsten auf die Armen einige Strahlen dieser Sonne fallen, die Allen Bequemlichkeit und Wohlbehagen gibt? — Das ist eine gekünstelte und heuchlerische Rede, die unter schmeichlerischen Worten finstere und verabscheuungswürdige Anschläge verbirgt, Anschläge, die geeignet sind, Alles zu verwirren, Alles zu verderben, was sage ich? die die Uebel vermehren, die den Stolz gegen die Vorsehung aufwiegeln. Seit Anfang der Welt, haben Männer, welche verständiger und aufgeklärter waren, als Ihr es seid, die Ihr eine falsche Menschenliebe zur Schau tragt, dieses Mißverhältniß eingesehen, und nicht ändern können. Warum? Weil es unmöglich

*) Zach. 11, 9.

ist. Ja, dieser Zustand der Dinge ist ein Werk der ewigen Weisheit; man muß sie rechtfertigen.

Die Leidenschaften sind die Urheber des Unglücks auf dieser Welt; alle Klassen haben gleichen Antheil daran. Nun sehen wir, welche Wirkungen sie durch ihre Niederlage und Unterdrückung, oder durch ihren Sieg hervorbringen. Die ausgeübte Tugend unterdrückt sie, die verachtete Tugend vermehrt sie und bereitet ihren Sieg. Untersuchen wir zuerst, was die Befriedigung der Leidenschaften bei den Reichen zur Folge hat. Sie sind im Ueberflusse; sie athmen nur Vergnügen ein, sie scheinen alle Süßigkeiten, die raffinirtesten Genüsse, alle Ausschweifungen erschöpft zu haben; und diese Vergnügungen erzeugen in ihrer Seele nur andere ungezügelte Wünsche, die nie sagen: Es ist genug. Daher kommt eine Unruhe, welche sie quält, ein Feuer, welches sie verzehrt, ein thörichter, zuweilen monstruöser Ehrgeiz, von welchem sie besessen werden. Sie geben sich der Unmäßigkeit hin, und werden eine Beute der Krankheiten, welche dieselbe erzeugt. Sie ruhen auf Betten, welche die Weichlichkeit erbaut hat, um einen sanften Schlummer auf ihre Augen herabzulocken, und dennoch schlafen sie nicht ein. Sie trachten nach Allem, und Alles, wonach sie ringen, flieht sie; am Ende werden ihre Gelüste und sie selbst sich zur Last. Das sind die wahren Unglücklichen. Laßt sie tugendhaft werden, und sie sind glücklich, nicht durch den Reichthum, der, wie man sieht, ihre Qual ausmacht, sondern durch die Tugend, die ihnen die Ruhe und alle Güter gibt, deren Quelle sie ist.

Der Arme hat viel weniger ungeregelte Neigungen. Diese sind nicht seine Feinde. Er hat keine anderen als die Entbehrungen, die nicht ohne Trost und Abhülfe sind. Er lebt von seiner Arbeit, die Alles Eitle und Trügerische zurückstößt. Sein Körper ist gesund, seine Seele ist ruhig, er ist dem Neide nicht ausgesetzt. Die Arbeit seiner Hände verschafft ihm das, was für den Menschen durchaus unentbehrlich ist, mehr verlangt er nicht. Sein Vermögen ist sehr bescheiden, aber es ist seinen Wünschen angemessen. Diese Mäßigung macht sein Glück aus, denn man wünscht Nichts, wenn man das Gewünschte besitzt. Wenn ihn plötzlich ein Unglück trifft, so sendet Gott die christliche Liebe, die ihn tröstet, und die dem Tugendhaften nie fehlt. Nie sah ich den Gerechten verlassen, sagt die h. Schrift, noch seinen Samen Brod suchen*).

Was den Armen anbetrifft, dessen Leidenschaften Nichts

*) Psalm. 37, 25.

mäßigt oder einhält, so ist ein solcher, ich gebe es zu, der Unglücklichste unter den Sterblichen, aber er hat nicht das Recht, irgend Jemanden deshalb anzuklagen.

Wollet Ihr Beweise von dem, was ich gesagt, wollt Ihr Euch überzeugen, daß Reichthum und Ueberfluß nicht das Glück ausmachen? Unser Jahrhundert bedurfte zu diesem Zwecke einer auffallenden, unwiderlegbaren Demonstration: sie ist ihm geworden. Der Selbstmord, dieses abscheuliche Verbrechen, ist unserer Zeit eigen, und es ist eine notorische Thatsache, daß diese schauderhafte blutige Verzweiflung, eine Frucht des Lebensüberdrusses, eben so viel und verhältnißmäßig mehr Reiche als Arme durch eigene Hand den Tod finden läßt.

Ich füge eine andere Bemerkung hinzu, die den Sophisten schlechthin keine Ausflucht läßt. Die Gesellschaft ist eine wunderbare Maschine von einer unbekannten Hand eingerichtet, ich nehme es für einen Augenblick an. Ihr regelmäßiger Gang und ihr ewiges Spiel gründen sich auf gegenseitige und verschiedene Dienstleistungen, die allen Bedürfnissen des Menschen entsprechen, der zu Grunde gehen würde, wenn ihm dieser Beistand verweigert würde. Daher kommt diese ungleiche Vertheilung, die dich stolzer und blinder Mensch verletzt! Aber rühre nur an diese Ungleichheit, und die Maschine zerbricht in demselben Augenblicke unter Deinen Händen und Du, der Du Reichthümer und eine eingebildete Größe zu finden hofftest, findest Nichts als Elend, Schande und Tod.

Gehen wir zu einem andern Artikel des Rundschreibens über. Der Herr Erzbischof wendet sich an die Geistlichen und drückt sich folgendermaßen aus: „Die Kirche achtet alle Regierungen, die sie eingesetzt findet, auch diejenigen, die aus Revolutionen hervorgehen, ohne nach dem Ursprung und dem Rechte zu fragen, wenn sie nur ihre Pflichten erfüllen." Prüfen wir diese Stelle. Es ist offenbar, daß die Regierungen, die plötzlich und wie man die Hand wendet, auftauchen, zu denen gehören, die sich nur durch Gewalt erheben. Nun ist die Gewalt nicht das Recht. Alle durch Gewalt erzeugten Handlungen stehen daher nothwendiger Weise in Verbindung mit dieser gewaltsamen, unvorhergesehenen Veränderung; Verletzung des Eigenthumes, Mord und Alles Andere dieser Art ist größtentheils Hülfe und Mittel dazu gewesen.

Der Gesandte Gottes ist entweder Nichts, oder er ist es seinem geistlichen Amte schuldig, das Geständniß solcher ungeregelten Handlungen zu verlangen. Die politischen Verbrechen haben eine größere Ausdehnung als Privat-Vergehen, und schlagen der

menschlichen Gesellschaft weit tiefere Wunden. Der berühmte Ludwig von Granada, einer der heiligsten und größten Männer Spaniens, redete zu Karl V., dessen Beichtvater er war, also: „Ihr habt die Sünden Karls gebeichtet, beichtet nun die Sünden des Kaisers.“ Der Bewahrer dieser Bekenntnisse wollte sich nicht in Staatsangelegenheiten einmischen, denen er fremd blieb, aber er wollte die Ungerechtigkeiten, die offenbaren Usurpationen, die blutigen und unnützen Angriffe kennen lernen, die Gott, dessen Stellvertreter er war, verwirft und verdammt.

Diejenigen, welche so flink und eifrig einen Thron oder ein Volk in Besitz nehmen, denken wenig an ihre glänzenden Versprechungen; das Wort Pflicht ist eine Lockspeise, deren sie sich zur Sicherung ihres Erfolges bedienen. Die „wohlfeile“ Regierung von 1830 vermehrte mitten in einem langen Frieden die öffentlichen Lasten in solchem Grade, daß sie bald um ein Drittel die Steuern überstiegen, die von der frühern Verwaltung zur Deckung der Kosten eines zwanzigjährigen allgemeinen Krieges dem Volke auferlegt werden mußten.

Das Rundschreiben, dessen Unvollkommenheiten und Mängel ich mir hervorzuheben erlaube, enthält einen andern Grundsatz, dessen Ausführung Frankreich einer wichtigen Stütze und sehr wünschenswerther Hülfsquellen berauben würde. Die Würden und Angelegenheiten der Welt, wird darin gesagt, sind nach dem Ausspruch der Kirche unverträglich mit den Privilegien und den Ehren des Priesterthums. Der gelehrte Prälat hat das Konzilium von Trient im Auge, welches die Residenz vorschreibt, und folglich Verzichtung auf alle Geschäfte, die eine Veränderung derselben unvermeidlich machen. Aber dieses Konzilium, die gelehrteste Versammlung, die man je in der Kirche vereinigt gesehen, fügt diesem Gesetze eine Einschränkung bei. Es erklärt, daß Bischöfe oder Priester den Wohnort verändern, d. h. daß sie sich an andere Orte begeben können, wo ihr Amt nicht die Hauptsache ist, die sie beschäftigt *). Die Kirche, die apostolische Männer genug hat, um die Religion blühend zu erhalten, kann einige ihrer Diener dem Staate und den öffentlichen Angelegenheiten widmen. Diese beiden großen Korporationen müssen sich wechselseitigen Beistand leisten, und die Kirche kann einige ihrer Mitglieder hergeben, damit sie über das Volk gestellt werden und sich äußern Diensten widmen, die mit der Größe

*) Nisi cum absentia inciderit propter aliquod munus et reipublicae officium episcopatibus adiunctum. *Conc. Trid. sess. 23. de ref. cap. 1.*

denen Ihr die Menschheit in den Himmel tragen könnt, würden durch den bloßen Hauch der Faktionen und Parteien in Eurer Hand zerbrochen werden. Anstatt zu den Regionen des Lichtes und der Tugend, des Friedens und Glückes aufzusteigen, würde die Welt zurückfallen in den Abgrund des Uebels, und Ihr würdet sie mehr und mehr, unter Flüchen über Euch, in die Macht des Lasters und des Irrthumes versinken sehen. Wollet Ihr, daß die Völker Euch auf dem leuchtenden Wege des Evangeliums, und somit auf dem Wege des moralischen Fortschrittes und der Civilisation folgen sollen, so seid nur Männer des Evangeliums.

Möge Niemand in diesen Tagen der Zwietracht und des Hasses, den Verdacht schöpfen können, daß Ihr Männer einer Partei seid. Zeigt Euch in ihren Augen nur als das, wozu Euch das Priesterthum gemacht hat: als die Retter aller Seelen, als Tröster in jedem Elend. Ach! zieht Euch nicht durch Verletzung von Meinungen, die den Glauben Nichts angehen, den Zorn derjenigen zu, welche von Euch ihrer unsterblichen Bestimmung entgegen geführt werden sollen. Verkündigt Allen muthig die Wahrheit, aber liebet auch Alle mit gleicher Zärtlichkeit, ohne ihre Gefühle zu verletzen. Ihr werdet sie leicht für die Kirche gewinnen und auf den Weg des Heils zurückführen, wenn Ihr sie davon überzeugt habt, daß Ihr, jeder weltlichen Politik fremd, Euch nur mit der himmlischen beschäftigt.

Und wenn die Stimme der Religion, der Mutter unserer Seelen, nicht hinreicht, liebe Mitarbeiter, so seht und hört noch das Vaterland, diese andere weinende Mutter, welche uns dasselbe zuruft. Sie beschwört uns ebenfalls an der erhabenen Stelle zu bleiben, die uns Gott angewiesen hat, um von da herab seine Kinder zu segnen und sie nach ihren Kämpfen zu versöhnen. Bewahret Euch auf, so ruft sie uns zu, für jene schrecklichen und feierlichen Augenblicke, in denen meine Bürger der Verzweiflung nahe, und müde einander zu hassen, sich nach neutralem Boden sehnen, auf dem sie sich umarmen können.

Dieser neutrale Boden ist die Kirche, ist das Priesterthum. Ihr Priester Jesu Christi, Ihr könnet allein ihnen denselben anbieten. Seiet darum, seiet immer Männer der Versöhnung, des Friedens, der Liebe.

Hüten wir uns, meine lieben Mitarbeiter, taub zu sein gegen diese beiden gebieterisch und zärtlich flehenden Stimmen. Erheben wir uns zu der ganzen Höhe unseres erhabenen Berufes, erheben wir mit uns die Seelen, damit, im Hinblicke auf die unübertrefflichen Güter der Ewigkeit, deren Quelle Gott allein ist, die eiteln, vergänglichen Dinge dieser Welt uns nicht

die beiden Regierungen, die sich in Europa am meisten durch glückliche Kühnheit auszeichneten, waren die eines Minoritenmönches, der Kardinal geworden, und eines Kardinals, der einen Kapuziner zum Rathgeber hatte*)."

Jetzt frage ich Euch: welcher Heilige, welcher Papst, welches Konzilium, welcher unterrichtete und fromme Katholik hat diese aus der Kirche hervorgegangenen Staatsmänner der Abweichung, der Untreue gegen ihre Pflichten angeklagt? Nein, sie haben anstatt des Tadels mit Beifall und Freuden die Früchte ihrer weisen Maßregeln eingeärntet, die Früchte der glücklichen und geschickten Leitung, die sie den Angelegenheiten ihres Landes gegeben. Man vergleiche die Werke dieser von der Religion gebildeten Minister mit den abweichenden und unglücklichen Plänen der Lenker unseres Schicksals, deren Mehrzahl von entgegengesetzten Grundsätzen durchdrungen ist, und man wird sich nicht enthalten können mit dem großen Bischofe von Meaux auszurufen, was er bei einer andern Gelegenheit sagte: „Welcher Zustand aber welcher Staat!" Die Kirche verbietet ihren Dienern die Administration der weltlichen Angelegenheiten nicht absolut, und Frankreich würde einen Theil seiner Größe und seiner Eroberungen verloren haben, wenn die Männer der Kirche, die es zu seiner Hülfe gerufen, nicht auf rechtmäßige Art von einer mit der Verwaltung der weltlichen Angelegenheiten unverträglichen Unterwerfung befreit worden wären.

Der erhabene Prälat will nicht, daß die Angelegenheiten der Religion in den Zeitungen besprochen werden sollen. Dieses Verbot scheint mir etwas strenge, denn wie wird man das Christenthum vertheidigen können, welches so sichtbar mit dem Siegel der Göttlichkeit gestempelt ist, in dessen Schatten unsere Väter groß, glücklich und ruhig gelebt haben? Dieses Unternehmen wird unmöglich werden. Es liegt auf der Hand, daß der Klerus der Unterstützung bedarf. Ich will die Erinnerung an alte Wunden nicht wecken. Aber es ist notorisch, daß die ganze französische Jugend seit langen Jahren gezwungen war, antireligiöse, folglich antisoziale Lehren einzusaugen. Geheime Lektüre konnte die verirrten, diese irregeleiteten Geister nicht zurückführen. Unsere Sitten erlaubten es nicht. Man hätte die unumstößlichen Beweise des Christenthums studiren müssen, in jenen Werken, deren Verfasser wenigstens zum Theil Genies erster Klasse sind, und welche durchdrungen waren von den großen Wahrheiten, deren Licht und Ueberzeugung sie nach allen Seiten hin ausbreiteten.

---

*) Der Pater Joseph de Tremblay — Pensées de M. Bonald.

geben, und diese wird man nur in den entlegensten Höhlen und einsamsten Wäldern finden.

Ja, wenn solche Ansichten das Menschengeschlecht von seinem Ursprunge an geleitet hätten, so würde die Gesellschaft längst vernichtet sein, man würde keine Nation mehr auf der Welt sehen, die verkannte Vorsehung würde sich nicht mehr um den Menschen bekümmert haben, sie würde ihn in den elendesten Zustand haben versinken lassen, um seinen unsinnigen Stolz zu rächen. Dieses ist es, was die Schrift sagt: Ich werde euch nicht mehr weiden, spricht der Herr; wer stirbt, möge sterben, wer erwürgt wird, möge erwürgt werden, und die übrig bleiben, mögen sich gegenseitig aufzehren *). Das sind die Folgen dieser Lehre, welche die Gesellschaft dem Zufall, oder vielmehr den unzähligen Launen und der ewig wandelbaren Wuth der menschlichen Leidenschaften überliefert.

Ehedem gab es ein sicheres Mittel gegen dieses radikale und unheilbare Uebel. Welches war dieses Mittel und dieses Präservativ? Suchet in der Geschichte. Es ist gewiß, daß während fünfzehnhundert Jahren Frankreich ruhig und blühend war. Wir finden keine von den grausamen und zerstörenden Revolutionen, die unser schönes Land seit sechzig Jahren verheeren und verwüsten. Es waren also andere Grundsätze, welche damals verbreitet und den Gemüthern eingeprägt waren. Diese Wahrheit glänzt vor Euren Augen, wie die Sonne; sie reicht hin zur Widerlegung Eurer anarchischen Thorheiten, die Euch dahin gebracht haben, daß Ihr Nichts thut, Nichts hofft und Alles fürchtet.

Wie soll man aber, sagt man, diese geheimnißvolle Ungleichheit erklären, die sich immer zwischen Armen und Reichen gefunden hat, und an der man heut zu Tage so großes Aergerniß nimmt? Warum läßt man nicht zum Wenigsten auf die Armen einige Strahlen dieser Sonne fallen, die Allen Bequemlichkeit und Wohlbehagen gibt? — Das ist eine gekünstelte und heuchlerische Rede, die unter schmeichlerischen Worten finstere und verabscheuungswürdige Anschläge verbirgt, Anschläge, die geeignet sind, Alles zu verwirren, Alles zu verderben, was sage ich? die die Uebel vermehren, die den Stolz gegen die Vorsehung aufwiegeln. Seit Anfang der Welt, haben Männer, welche verständiger und aufgeklärter waren, als Ihr es seid, die Ihr eine falsche Menschenliebe zur Schau tragt, dieses Mißverhältniß eingesehen, und nicht ändern können. Warum? Weil es unmöglich

*) Zach. 11, 9.

türliche Schluß, daß es weit besser ist, sie zu ermuthigen, als ihnen den Mund zu schließen. Diese Bemerkung führt auf ein anderes Mittel, den Menschen wohl zu thun. Es ist unmöglich, daß unter dem Klerus, der jetzt vierzigtausend Mitglieder zählt, nicht einige Priester von starkem und durchdringendem Geiste seien, die sich in hohem Grade für die großen Geschäfte eignen. Es ist eine Bemerkung des Kardinals Richelieu in seinem politischen Testamente, und der Fürst von Talleyrand hat kurze Zeit vor seinem Tode in der Akademie der moralischen Wissenschaften eine Rede gehalten, worin er beweist, daß geistliche Studien zu gesunden Ansichten über Politik und zur Kenntniß der Staatsgrundsätze führen. Ueberall und besonders in Frankreich hat man dies eingesehen. Auch hat man in Frankreich in den großen National-Versammlungen stets Priester gesehen und man hat sich wegen der glücklichen Mithülfe ihrer Kenntnisse und ihrer weisen Rathschläge Glück gewünscht. Wie kommt es nun, daß der Herr Erzbischof von Paris, den Geistlichen seiner Diözese, die in der Seelsorge sind, verboten hat, ein Mandat, das ihnen die Wähler etwa übertragen würden, zu suchen oder anzunehmen? Zuvörderst, welche Autorität, welches Konzilium, welcher Bischof hat das Recht einen Diener der Religion eigenmächtig seiner bürgerlichen Rechte zu berauben? Die Opposition mit einigen Gegnern ist ein unvermeidlicher Kampf, worauf sie keinen Werth legen. Der Eifer, die Tugend, die Talente werden immer Opposition finden, aber sie verachten dieselbe. Der gelehrte Prälat schwächt also zugleich die Kirche und den Staat, indem er auf der einen Seite den gutgesinnten Publizisten die Vertheidigung der Religion in ihren Schriften verbietet, auf der andern Seite den Priestern die Vertheidigung des Staates und der Interessen des Volkes durch ihre Reden untersagt.

Ich beeile mich, die schmerzliche Aufgabe, die ich mir gestellt habe, zu beenden. Ich werde abkürzen, was mir noch zu sagen übrig bleibt. Ich werde keine der Reflektionen, die ich noch zu machen habe, schwächen; aber obgleich das schon Gesagte unwiderlegbar und entscheidend ist, so kann ich doch behaupten, daß einige der Wahrheiten, die ich noch auseinandersetzen werde, ihrer Natur wegen den stärksten und lebhaftesten Eindruck machen müssen und machen werden.

Der Herr Erzbischof von Paris sagt, man solle sich in schwierigen Fällen an den Bischof um Verhaltungsmaßregeln wenden. Aber in der Hauptstadt Frankreichs, dem Heerde aller der großen Bewegungen, die seit sechzig Jahren unser Vaterland beunruhigen und umwälzen, wird man sich nothwendiger Weise an

den Verfasser des Rundschreibens selbst wenden, und wir gestehen, daß seine Nachsicht uns sehr ungemessen und mit Ansichten vermischt scheint, deren Unhaltbarkeit und Gefahr man bereits hat einsehen können.

Der beredte Metropolitan hat folgende Worte geschrieben: „Heute werden wir uns damit begnügen, die Verhaltungsregeln zu entwickeln, die das Konzil von Paris den Priestern, vorzüglich zur Zeit der Revolution in Bezug auf Politik vorschreibt, und wir werden Euch Alles sagen, was aus dem Geiste des Dekretes hervorgeht, um den Sinn desselben, so viel als möglich zu vervollständigen und nach seiner ganzen Ausdehnung zu Eurer Kenntniß zu bringen.“ Ich wage es zu sagen, daß der verehrte Prälat sich nicht damit begnügt, die Worte des Konzils zu beleuchten und zu vervollständigen, sondern daß er denselben, ohne es zu bemerken, eine Ausdehnung gegeben hat, die sich sichtbar von den Ansichten dieser Versammlung entfernt. Ich werde Gelegenheit haben, es zu beweisen und beschränke mich darauf, hier zu bemerken, daß die Ruhe und die weise Vorsicht der dogmatischen Sprache dieser Versammlung sehr weit zurückbleiben von der Hitze und so zu sagen, von der Begeisterung, die der Erzbischof au den Tag legt und die ihm selbst die Unklugheiten und Irrthümer, die sich in seine Belehrung eingeschlichen haben, verdeckt.

Untersuchen wir jetzt, was er über die Vaterlandsliebe und den Gehorsam gegen das Gesetz gesagt hat. Ich bemerke zuerst, daß man sonst nie von Vaterlandsliebe sprach. Sie war so tief den Herzen der Franzosen eingeprägt, daß sie ihnen wie die Luft war, welche sie einathmeten. Sie sprachen nicht, sie handelten; dieses edle Gefühl drückte sich von selbst aus, und zeigte sich oft in heroischen Thaten und Wundern. Heut zu Tage dringt man bei jeder Gelegenheit auf diese natürliche und heilige Pflicht. Aber der Wechsel der Zeiten scheint Mäßigung des Ausdrucks dieses lebendigen und ungestümen Gefühls zu gebieten. Bevor man so feurig zur Vaterlandsliebe ermahnt, muß man erst den Gegenstand derselben kennen. Der Herr Erzbischof von Paris spricht mit vieler Beredsamkeit von diesem Prinzipe großer Handlungen, er sucht seine Leser zu entflammen durch Schilderung der leidenschaftlichen Begeisterung, welche dieses Gefühl bei den Heiden, deren Herzen es so zu sagen verzehrte, erzeugte. Aber er hat eine nothwendige Reflektion nicht gemacht. Die Vaterlandsliebe hatte sonst nur ein einziges Objekt. Es war eine einzige Nation derselben Regierung unterworfen, die durch die engen Bande, welche ihre Glieder aneinander schlossen, einen und den-

selben Körper bildete. Alles hatte denselben Zweck. Diese Nation war nur ein Mensch. Man konnte sie daher zu einer maßlosen Begeisterung hinreißen. Aber heut zu Tage sind die Nationen nicht mehr in solche Gränzen eingeschlossen. Bleiben wir bei unserer Nation stehen. Sie ist in vier oder fünf Parteien getheilt. Jede dieser Parteien betrachtet sich allein als das Vaterland, und sieht in den andern Verbindungen nur vaterlandsfeindliche Menschen, die es verdienen, daß man sie mit einem wüthenden und unversöhnlichen Hasse verfolge. Man gibt vor, ihren Muth anzufachen und entzündet nur ihre Wuth. So pflanzt dieses schöne Gefühl, welches man einzuflößen sucht, den Seelen eine brutale Wuth ein, und diese wendet sich gegen die eigenen Brüder. Die Erfolge sind verschieden; aber eine unvermeidliche und allgemeine Wirkung ist die Zerstörung dieses Volkes, es muß unterliegen unter all' den Bürgerkriegen, die seine Eingeweide zerreißen und es endlich in dasselbe Grab stürzen. Dies geschah in den Feldern von Philippi, wo Oktavius und Antonius dem Cassius und Brutus gegenüberstanden. Eine unheilbare gegenseitige Erbitterung herrschte in beiden Lagern. Ein Beweis davon ist die kalte Grausamkeit des Oktavian, der nach seinem Siege so viele angesehene unglückliche Römer ermorden ließ. Ich nehme an, ein Redner hätte vor der Schlacht vor den sich gegenüberstehenden Armeen die glühende Vaterlandsliebe ohne gehörige Unterscheidung gepriesen und den Seelen eingehaucht; was hätte er hervorgebracht? Es ist leicht einzusehen. Er würde eine rasende Wuth in den Gemüthern erzeuget und den Zusammenstoß mörderischer, umbarmherziger gemacht haben, und er würde es nicht gesehen haben, daß es Mitbürger, Brüder waren, die sich gegenseitig erwürgten. Der Herr Erzbischof hätte also, wenn ich mir erlauben darf es zu sagen, seine lebhaften, mächtigen Ermahnungen unterdrücken müssen, die in Frankreich nicht nothwendig sind, und es nie waren, oder er hätte zum Wenigsten seiner Beredsamkeit ein andere ruhigere Haltung geben müssen.

Was die Treue gegen das Gesetz anbetrifft, so mußte er, wenn die Ehrfurcht diese Sprache erlaubt, dasselbe Maß beobachten. Die Erklärung des Gesetzes, die er vorlegt, ist dem h. Augustin entnommen *), aber sie bezieht sich nur auf das ewige, d. h. das von Gott selbst gegebene Gesetz. Dieses Gesetz ist

*) Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans. *S. Aug. lib. XXII. Cont. Faustum c. 27.*

immer unfehlbar. Gott hat der Sonne gesagt: Gehe, folge dem Wege den ich dir vorschreibe und entferne dich nie davon; die Sonne gehorcht und ist nie eine Linie aus dem Lichtkreise gewichen, den sie bis an's Ende der Zeiten durchlaufen muß. Er hat dem Menschen gesagt: Thue das Gute, meide das Böse, und der Mensch wird nie irren, wenn er die Vorschriften befolgt, welche die göttliche Weisheit ihm gegeben hat. Aber der Mensch, der nach seinem freien Urtheil Gesetze macht, der seinen Leidenschaften unterworfen ist, der vom Eigennutz beherrscht, vom Irrthum verleitet wird, kann schlechte, tyrannische, gottlose Gesetze geben. Was thut dann der gute Mensch? Er gehorcht allen gerechten, mit der Vernunft übereinstimmenden Gesetzen. Wenn dieselben offenbar gottlos sind, so empört er sich nicht, er stirbt. So machten es die ersten Christen, die eben so aufgeklärte Bürger als treue und aufrichtige Anbeter des wahren Gottes waren. Dies ist die unverletzbare Regel. Der Herr Erzbischof von Paris scheint im Gegentheil alle Gesetze zu vermischen, für alle blinden Gehorsam, Sympathie, Liebe und Enthusiasmus zu verlangen.

Bemerket die Ideen, die Ihr schon in der oberhirtlichen Belehrung gesehen habet, und welche die Grundlage derselben bilden. Das Gesetz wird gegeben. Man fragt die neue Regierung nicht nach ihren Rechten und ihrem Ursprunge, das Faktum genügt. Gewalt und Gerechtigkeit werden vermengt. Der Erfolg spricht von Allem frei. Man schlägt zu, stürzt um, profanirt, man schlachtet Opfer mit blinder Wuth und brutaler Gottlosigkeit. Großer Gott! Welche Gräuel folgen dem Sieg! Ludwig XVI., der tugendhafteste der Fürsten, der nur das Glück seines Vaterlandes träumte, fällt unter vatermörderischen Händen. Die entsetzten Jahrhunderte werden wehklagen, die Thränen werden nicht aufhören zu fließen, werden sich nicht vermindern, und einige Tage sind kaum entschwunden, seit der Schrei tiefen Schmerzes und der Entrüstung in der Nationalversammlung ein Echo gefunden hat. Die Herzen aller Franzosen haben durch dieselben Zeichen dem zerreißenden Schmerze geantwortet, und diese immer blutende, immer lebendige Wunde, wird bis ans Ende der Zeiten die ungeheure, unaussprechbare Trauer hervorrufen. Dieses sind die Gesetze, welche mitten im Sturm und im Busen der Revolution erzeugt werden! Die von der Religion eingeflößte Tugend stößt dieselben zurück, aber die ungeheure Mehrzahl läßt sich hinreißen vom Eigennutz, von der Furcht oder von andern Schwachheiten dieser Art.

Im Konzilium von Paris finden die dargelegten Grundsätze,

welche so beklagenswerthe Folgen haben, weder ihren Ursprung, noch ihre Billigung.

Ich kann mich hier weder mit Socrates noch mit Plato beschäftigen. Sie hatten keine göttliche Offenbarung und konnten daher nur stammeln über Moral und Religion. Ich glaube, daß der Herr Erzbischof von Paris von dem ersten dieser beiden Philosophen einen Zug erzählt, der sich nicht auf sichere Zeugen stützt. Sokrates wies das Mittel zur Erlangung seiner Freiheit nicht zurück, welches man ihm in dem entscheidenden Augenblicke bot, da er als Opfer des Hasses seiner Feinde fallen sollte, um seiner unbeugsamen Ergebenheit willen gegen das Gesetz, welches ihn verdammte. Xenophon, sein Schüler, der besser als irgend Jemand das Leben des Philosophen und die nähern Umstände seines Todes kennen mußte, legt ihm in diesem Augenblick nur ein vages, an Spott gränzendes Wort in den Mund. Man muß es gestehen, wenn er seine Flucht für möglich gehalten hätte, so würde er nicht gezögert haben, dieses Rettungsmittel zu ergreifen, weil kein Gesetz die Handlung eines sogar schuldigen Gefangenen, der sein Leben durch die Flucht rettet, verdammt. Zudem würde dieser große Mann es für seine Pflicht gehalten haben, seinen Mitbürgern ein empörendes Verbrechen zu ersparen, welches von allen Jahrhunderten verabscheut worden ist. Was Plato anbetrifft, so mag er hohe Achtung vor dem Gesetze gehabt haben, aber er hat selbst absurde Gesetze und zuweilen sogar sehr verbrecherische gegeben, welche denjenigen, welche sie nicht kennen, bekannt zu machen, die Schamhaftigkeit verbietet.

Ich schließe mit der Darlegung des eindringlichsten und entschiedensten Beweises für das, was ich in diesem Schreiben gesagt habe. Er ist so klar, daß er Jeden überzeugen muß, der Augen hat zu sehen und Ohren zu hören. Das Rundschreiben des Herrn Erzbischofs hat das feindliche Lager mit Freuden erfüllt, ein unbezweifelbares Zeichen, nicht von der Absicht des tugendhaften Verfassers, sondern von der Wirkung, die sein Schreiben hervorgebracht hat und hervorbringen wird. Die Partei, welche auf das Verderben unseres Volkes sinnt, beurtheilt, man weiß es, mit erstaunenswerthem Scharfsinn und seltener Feinheit Alles, was ihrer Sache dienen oder sie erschüttern und ihr schaden kann. Die Theilnehmer der unaufhörlichen Revolutionen und der ungeheuren und unsinnigen Unbeständigkeit der menschlichen Angelegenheiten besitzen dieses traurige Talent. Welchen Eindruck hat nun das Rundschreiben, von dem wir sprechen, auf diese Leute gemacht? Ach! sie haben der väterlichen Belehrung des ausgezeichneten Prälaten nur glänzende Huldigung, lebhafte Be-

Ein einsichtsvoller und sehr geistreicher Bischof, den der Tod uns neulich entrissen, hat mit Recht gesagt: Heut zu Tage liest man Alles, ausgenommen die Bücher. Kurze und oft wiederholte Belehrungen waren erforderlich, die ein wenig zahlreicher Klerus nicht allein übernehmen konnte, es mußten leichte Blätter erscheinen, und täglich die unzähligen Sophistereien der Gottlosigkeit bekämpfen, die ebenfalls alle Tage unser unglückliches Frankreich überschwemmen. Großmüthige Laien sind aufgestanden, welche sich dieser Aufgabe unterzogen haben. Ihr Glaube ist lebendig, ihr Eifer unermüdlich, ihre Aufopferung ohne Maß und ihre Talente zuweilen denen der Vertheidiger des Unglaubens überlegen. Ich kenne einen muthigen und eifrigen, christlichen Journalisten, der an Kraft der Gedanken, an geistreicher Originalität des Stiles, an unwiderstehlicher Macht der Darstellung, endlich an seltener Beredsamkeit alle Schriftsteller der entgegengesetzten Presse, die eine traurige Gewandtheit zur Täuschung des Volkes besitzen, übertrifft. Diese Stützen der bedrängten Religion haben unendlich viel Gutes gewirkt. Ganz Frankreich liest alle Tage diese Blätter. Der Glaube wird darin mit einer entschiedenen Ueberlegenheit vertheidigt, er besteht noch durch ihren Beistand und die Kirche kann sie nur ermuthigen und segnen. Diese Freiwilligen auf dem Felde Israels, von denen einige erst spät diese unschätzbaren Dienste geleistet, mischen zuweilen kleine, unschädliche Irrthümer in ihre siegreichen Vertheidigungen des Christenthums. Aber ihre Absichten sind edel und rein in diesen sehr seltenen Fällen, und die Krone, die sie aus der Hand der unsterblichen Religion erhalten, wird dadurch nicht befleckt *).

Diese christlichen Publizisten halten die Grundsätze aufrecht, die der Gesellschaft das Leben sichern. Nach diesem ist der na-

---

*) Der einzige, etwas bedeutende Mißgriff, den man diesen so geschickten Zeitungsschreibern hat Schuld geben können, ist die Hartnäckigkeit, mit welcher sie die französischen Bischöfe der letzten Jahrhunderte in die Klasse der ausgemachtesten Ketzer versetzten. Diese Anklage ist offenbar ungerecht, weil diese Prälaten stets mit den Päpsten genau vereinigt, von den Fürsten und Päpsten besonders geachtet worden sind. Im Uebrigen, da diese Skribenten keine theologischen Studien gemacht haben, so kann man sie aus diesem Grunde entschuldigen. Aber es ist nicht weniger wahr, daß diese schreiende Verwegenheit, welche sie glaubten sich erlauben zu dürfen, die allertraurigsten Folgen haben konnte. Wir haben Ursache zu glauben, daß man uns durch diese grundlose Verdächtigung nicht mehr betrüben wird. — Anmerkung des Herrn Bischofes von Chartres.

Erzbischof, welcher fortgesetzte öffentliche Gebete und Andachtsverrichtungen zu demjenigen, den die h. Bücher den Fürsten des Friedens nennen, der um den Preis seines Blutes, den durch die Sünde der Kreatur gebrochenen unaussprechlichen Frieden zwischen Himmel und Erde wieder hergestellt hat, dessen sämmtliche Gebote nur Frieden und die zärtlichste Vereinigung unter den Menschen bezwecken, angeordnet hat, wer würde es glauben, daß dieser Hirte die Anschläge derer, die auf nichts als auf Mord, Verderben und Unglück sinnen, begünstigt habe? Man braucht nur in das Innere des menschlichen Herzens hinabzusteigen, um diese Frage zu beantworten. Der Prälat, von dem wir sprechen und den wir verehren, ist voll von feuriger Liebe, von aufrichtiger und lebendiger Frömmigkeit, von tiefem Glauben. Aber alle diese Eigenschaften, haben ihn hingerissen, und während das Verlangen Gutes zu thun ihn drängt und verzehrt, hat der Geist der Lüge ihn überrascht und hat den göttlichen und rührenden Wahrheiten Irrthümer beigemischt, die ihn geblendet haben, und erschreckende Gefahren in sich bergen. Hier müssen wir die Worte eines berühmten Redners wiederholen: Gott allein ist groß; und die menschliche Unvollkommenheit und Schwachheit ist so groß, daß man mit einem sehr reinen Glauben, mit hohen und unläugbaren Tugenden, mit seltenen Talenten und gesunden und richtigen Absichten sich selbst täuschen und andere in die schädlichsten Irrthümer hineinziehen kann.

Die Wunde ist tief; das Rundschreiben ist in allen Gegenden Frankreichs, in Italien, in ganz Europa verbreitet, und es wird, man darf nicht daran zweifeln, die civilisirten Theile Amerika's durchlaufen. Diese Wunde ist von einer besondern und sehr bösartigen Natur, weil sie diejenige Neigung anfreizt und ihr schmeichelt, die dem Menschen am meisten eigen ist, sich sehr leicht erhebt und sehr ungestüm ist, um auf der Erde traurige Verwüstungen anzurichten.

Aber Gott wacht über sein Werk und dieses muß uns mit gerechtem Vertrauen auf seine Barmherzigkeit erfüllen.

Und wir, theure Mitarbeiter, was sollen wir thun? Wir müssen beten für die Kirche, beten ohne Unterlaß für das Volk,

---

ter nichts als ein verabscheuungswürdiger Raub sein würde. Weiter; der Papst würde in der Abhängigkeit von einem souveränen Laien leben, was seine Macht, welche sich über die ganze Welt erstreckt, fesselte, und würde unerträgliche Uebelstände haben, welche tausend Schriftsteller und unter Anderen Bossuet, sehr scharfsinnig und sehr gelehrt an's Licht gestellt haben. — Anmerkung des Herrn Bischofs von Chartres.

welches uns umgibt und uns anvertraut ist. Gott hat, ich habe es gesagt, eine Maschine geschaffen, welche das ganze Menschengeschlecht umfaßt, es ist der Staat. Diese Maschine ist zart, gebrechlich, tiefe Weisheit muß sie leiten und aufrecht halten. Es ist einleuchtend, daß der Mensch es nicht mehr versteht, sie zu lenken, daß er ihre Einrichtung, ihren Gang nicht mehr kennt. Bitten wir Gott inständig, daß er die Leitung seines Werkes wieder in die Hand nehme, welches die Thorheit und Verwegenheit der Menschen nur zerstören könnte. Es hängt in diesem Augenblicke an einem dünnen Faden. Ein Abgrund steht geöffnet vor uns. Aber verliert den Muth nicht. Der Augenblick ist noch nicht gekommen, wo ein Engel aus der Höhe des Himmels rufen wird: das Ende ist gekommen, das Ende ist gekommen *). Widmen wir uns mit unbegränztem Eifer unsern Pflichten. Verbannen wir die Gottlosigkeit, die sich Gott gleich stellt, diese unwissende Thörin die, wenn es möglich wäre, Alles zerstören möchte, was die göttliche Güte Großes, Gutes und Schönes auf die Erde gesetzt hat. Sie ist ein furchtbares, böses Kind, welches Alles, was es berührt, beschmutzt, zerstört und in Staub legt.

Seid standhaft auf dem Wege Gottes. Vor Allem stärket Euch gegen feige Furcht; geht zum Kreuze Jesu Christi, bleibt immer zu seinen Füßen. Von diesem Baume des Lebens geht eine Kraft aus, die nie versiegen kann und sich um so kräftiger zeigt, wenn die Gefahr wächst und die Ursachen des Schreckens sich häufen. Muth, Frieden, Vertrauen, dieses Kreuz wird Euer Schild, Euere Festung, Euer Heil und Euer Ruhm sein. In hoc signo vinces.

Empfanget, geliebte Mitarbeiter, die erneuerte Versicherung meiner lebhaften, unwandelbaren Zuneigung.

Euer Diener und Vater.

† Cl.-Hip., Bischof von Chartres.

Chartres, 12. März 1851.

---

*) Ezech. VII, 1, 6. finis venit, finis venit.

Auf das voranstehende Rundschreiben des Herrn Bischofes von Chartres, hat der Herr Erzbischof von Paris folgende Erklärung erlassen:

„In Erwägung, daß der Bischof von Chartres durch sein Rundschreiben vom 12. März an die Geistlichkeit seiner Diözese aller hierarchischen Ordnung zum Trotz einen Act unserer Jurisdiction, wodurch wir unseren Priestern Verhaltungsmaßregeln für die politischen Angelegenheiten vorgeschrieben haben, angegriffen und ausdrücklich gewollt hat, daß dieses Schreiben in unserer Diözese durch die Zeitungen veröffentlicht werde; — in Erwägung, daß die bischöfliche Autorität vernichtet, die Bande des Gehorsams gänzlich aufgelös't und folglich die Regierung der Kirchen unmöglich gemacht werden würde, wenn es jedem Bischofe erlaubt wäre, sich in die innere Verwaltung der anderen Diözesen einzumischen und durch in diesen veröffentlichte Acte, Maßregeln der bloßen Disciplin zu tadeln; — in Erwägung ferner, daß in demselben Schreiben der Bischof von Chartres uns verderbliche Irrthümer und Lehren aufbürdet, wovon keine Spur in unserem Erlaß ist; — in Erwägung, daß dieser Angriff auf unsere Jurisdictions-Autorität und dieses Vergessen aller Achtung vor unserer Metropolitan-Würde, so wie der daraus entspringende Scandal uns nicht gestatten, dazu still zu schweigen, so sehr wir dies auch wünschen möchten wegen des hohen Alters und der Tugenden unseres Suffragan — unterbreiten wir dem in diesem Jahre Statt habenden Provincial-Konzil von Paris das Rundschreiben des Bischofs von Chartres vom 12. März 1851, das am 18. d. M. im Journal „L'Univers“ veröffentlicht worden ist.

Gegeben zu Paris am 18. März 1851.

† M. D. August, Erzbischof von Paris.“

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.

Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

Herausgegeben

von

D. Achterfeldt und D. Braun,
Professoren der Theologie.

Neue Folge.

Zwölfter Jahrgang. Zweites Heft.

[78. Heft.]

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1851.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

B. Recensionen.

welches uns umgibt und uns anvertraut ist. Gott hat, ich habe es gesagt, eine Maschine geschaffen, welche das ganze Menschengeschlecht umfaßt, es ist der Staat. Diese Maschine ist zart, gebrechlich, tiefe Weisheit muß sie leiten und aufrecht halten. Es ist einleuchtend, daß der Mensch es nicht mehr versteht, sie zu lenken, daß er ihre Einrichtung, ihren Gang nicht mehr kennt. Bitten wir Gott inständig, daß er die Leitung seines Werkes wieder in die Hand nehme, welches die Thorheit und Verwegenheit der Menschen nur zerstören könnte. Es hängt in diesem Augenblicke an einem dünnen Faden. Ein Abgrund steht geöffnet vor uns. Aber verliert den Muth nicht. Der Augenblick ist noch nicht gekommen, wo ein Engel aus der Höhe des Himmels rufen wird: das Ende ist gekommen, das Ende ist gekommen *). Widmen wir uns mit unbegränztem Eifer unsern Pflichten. Verbannen wir die Gottlosigkeit, die sich Gott gleich stellt, diese unwissende Thörin die, wenn es möglich wäre, Alles zerstören möchte, was die göttliche Güte Großes, Gutes und Schönes auf die Erde gesetzt hat. Sie ist ein furchtbares, böses Kind, welches Alles, was es berührt, beschmutzt, zerstört und in Staub legt.

Seid standhaft auf dem Wege Gottes. Vor Allem stärket Euch gegen feige Furcht; geht zum Kreuze Jesu Christi, bleibt immer zu seinen Füßen. Von diesem Baume des Lebens geht eine Kraft aus, die nie versiegen kann und sich um so kräftiger zeigt, wenn die Gefahr wächst und die Ursachen des Schreckens sich häufen. Muth, Frieden, Vertrauen, dieses Kreuz wird Euer Schild, Euere Festung, Euer Heil und Euer Ruhm sein. In hoc signo vinces.

Empfanget, geliebte Mitarbeiter, die erneuerte Versicherung meiner lebhaften, unwandelbaren Zuneigung.

Euer Diener und Vater.

† Cl.-Hip., Bischof von Chartres.

Chartres, 12. März 1851.

*) Ezech. VII, 1, 6. finis venit, finis venit.

Auf das voranstehende Rundschreiben des Herrn Bischofes von Chartres, hat der Herr Erzbischof von Paris folgende Erklärung erlassen:

„In Erwägung, daß der Bischof von Chartres durch sein Rundschreiben vom 12. März an die Geistlichkeit seiner Diözese aller hierarchischen Ordnung zum Trotz einen Act unserer Jurisdiction, wodurch wir unseren Priestern Verhaltungsmaßregeln für die politischen Angelegenheiten vorgeschrieben haben, angegriffen und ausdrücklich gewollt hat, daß dieses Schreiben in unserer Diözese durch die Zeitungen veröffentlicht werde; — in Erwägung, daß die bischöfliche Autorität vernichtet, die Bande des Gehorsams gänzlich aufgelös't und folglich die Regierung der Kirchen unmöglich gemacht werden würde, wenn es jedem Bischofe erlaubt wäre, sich in die innere Verwaltung der anderen Diözesen einzumischen und durch in diesen veröffentlichte Acte, Maßregeln der bloßen Disciplin zu tadeln; — in Erwägung ferner, daß in demselben Schreiben der Bischof von Chartres uns verderbliche Irrthümer und Lehren aufbürdet, wovon keine Spur in unserem Erlaß ist; — in Erwägung, daß dieser Angriff auf unsere Jurisdictions-Autorität und dieses Vergessen aller Achtung vor unserer Metropolitan-Würde, so wie der daraus entspringende Scandal uns nicht gestatten, dazu still zu schweigen, so sehr wir dies auch wünschen möchten wegen des hohen Alters und der Tugenden unseres Suffragan — unterbreiten wir dem in diesem Jahre Statt habenden Provincial-Konzil von Paris das Rundschreiben des Bischofs von Chartres vom 12. März 1851, das am 18. d. M. im Journal „L'Univers" veröffentlicht worden ist.

Gegeben zu Paris am 18. März 1851.

† M. D. August, Erzbischof von Paris."

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.

Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

Herausgegeben

von

D. Achterfeldt und D. Braun,
Professoren der Theologie.

Neue Folge.

Zwölfter Jahrgang. Zweites Heft.

[78. Heft.]

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1851.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

B. Recensionen.

Zur Kirchengeschichte des achtzehnten Jahrhunderts.

Beförderung des Grafen Philipp Gotthard Schaffgotsch zum Abt und Prälaten des Augustiner-Stifts auf dem Sande in Breslau.

Den 27. Mai 1743 war der Abt und Prälat des Augustiner-Stifts auf dem Sande zu Breslau, Johannes Lenfer, an der Wassersucht gestorben. Seit sechs Jahrhunderten hatte sich dieses Stift einer ununterbrochen freien Wahl erfreuet, es wollte sie daher auch diesmal wieder ausüben. Daher zögerte der Convent nicht, sich an Seine Majestät Friedrich II. zu wenden, und die Erlaubniß nachzusuchen, zu einer neuen Prälaten-Wahl schreiten zu dürfen. Aber wie erstaunte er nicht, als er unmittelbar darauf aus sicherer Quelle erfuhr, der Kardinal Sinzendorf, Bischof von Breslau, habe schon während der letzten Krankheit des verstorbenen Prälaten dem Könige Vorschläge zur Besetzung der Prälatur auf dem Sande gemacht, und dafür den Grafen Schaffgotsch, Domherrn an den Kathedralen zu Breslau und Olmütz und Propst des Kreuzstiftes auf dem Dome in Breslau, befürwortet, dergestalt, daß dem Stifte zwar die freie Wahl belassen werde, jedoch unter der ausdrücklichen Bedingung, daß es, nach dem Willen des Königs, oben genannten Grafen postulire. Die Conventualen wurden der Sache noch gewisser, als in den ersten Tagen des Juli der Kardinal selbst im Sandstifte erschien, den Convent zusammenberief, und ihm den Willen des Königs eröffnete, mit

hinzugefügter Drohung, daß Seine Majestät keinem andern Kandidaten, den sie etwa wählen möchten, die Bestätigung ertheilen werde. Zum Wahltermine habe Seine Majestät den 24. Juli laufenden Jahres angesetzt, und er selbst, der Kardinal, werde der Wahl beiwohnen.

Es klingt fabelhaft, daß ein Kardinal der römischen Kirche und Bischof von Breslau einem protestantischen Fürsten Unterricht gibt und ihn ermuntert, das im Breslauer Frieden gegebene Versprechen, die katholische Kirche Schlesiens in Statu quo zu belassen, zu umgehen, ja daß er die Freiheit der katholischen Kirche und die Gerechtsame eines uralten Stiftes, das er als Bischof schützen sollte, verräth. In der That fabelhaft und doch wahr. Zur Aufklärung darüber Folgendes: Der Kardinal Sinzendorf hatte einen Bruder, Joseph Sinzendorf, Kanonikus an der Kathedrale zu Breslau, den er gern zu seinem Nachfolger gehabt hätte. Er bat daher gelegentlich den König, daß er seinen Bruder zum Koadjutor annehmen dürfe. „Können das Euer Liebden?“ fragte ihn der König. Und als Sinzendorf dieses bejahte, erwiederte der König: „Dann werde ich den Grafen Schaffgotsch zum Koadjutor machen *)“.

Der Kardinal hatte sich nicht nur in seinem eigenen Netze gefangen, sondern er fürchtete auch, daß er dem künftigen Koadjutor, Grafen Schaffgotsch, der ein großes Haus bereits machte, einen Theil seiner Einkünfte zur standesmäßigen Sustentation werde abtreten müssen. Und um wenigstens das Letzte von sich abzuwenden, warb er für denselben beim Könige um die Prälatur des reich begüterten Stiftes der Augustiner auf dem Sande.

In dieser großen Bedrängniß versammelte sich der Convent und berieht, was zu thun sei. Man beschloß einstimmig, zwei Brüder eilig an die Nuntiatur in Wien zu senden

*) So erzählt ein mit den damaligen Ereignissen sehr vertrauter Chronist; wie denn auch diese Nachricht allein einen Schlüssel gibt zu dem weitern Benehmen des Kardinals.

und diese um ihre Intercession anzuflehen. Sie kamen bis nach Olmütz, wo sie in dem Kloster ihres Ordens einkehrten. Als sie aber den dortigen Brüdern ihr Vorhaben eröffneten, widerriethen ihnen diese, ihre Reise fortzusetzen, weil sie in Wien keine Protectoren hatten, und daher vom Nuntius kaum würden vorgelassen werden. Sie würden besser thun, wenn sie ihre Sache zu Papier brächten, und durch den Prälaten des Olmützer Augustiner-Stifts, der sich eben auf der Stände-Versammlung in Brünn befand, an den Nuntius gelangen ließen. Der Rath wurde angenommen und eine Bittschrift aufgesetzt. Sie enthält im Wesentlichen Folgendes: „Daß, da die Zeit bis zur bevorstehenden Prälaten-Wahl zu kurz sei, um Recurs an den heil. Stuhl zu nehmen, der Nuntius doch bei Seiner Majestät dem Könige, und dem Kardinal-Bischof von Breslau intercediren möchte, daß ihnen ihr Wahlrecht, das sie seit 600 Jahren unverkümmert ausgeführt, nicht entzogen werde, desgleichen auch, daß er den Grafen Schaffgotsch abmahnen möge, die Abtei zu ambiren." Ihr Gesuch gelangte an seine Stelle, und wurde bereits den 10. Juli vom Nuntius beantwortet: „Er habe es an den heil. Stuhl eingesandt und den Cardinal-Bischof Sinzendorf dringend gebeten, er möge ihre Wahl nicht beschränken, noch möge er zulassen, daß ihnen von weltlicher Macht Gewalt angethan würde. An den Fürsten selbst zu schreiben sei ihm nicht gestattet, bei Schaffgotsch aber werde seine Verwendung nichts fruchten."

Endlich erhielt das Stift auch vom Könige eine Antwort d. d. Berlin, den 13. Juli:

„Von Gottes Gnaden Friedrich König in Preußen, Markgraf zu Brandenburg, des h. röm. Reichs Ertz-Cämmerer und Churfürst, Souverain und Obrister Hertzog in Schlesien ꝛc. ꝛc. Unsern Gruß zuvor: Andächtige, liebe getreue, wier haben eure Vorstellung, worin ihr euch zu verstatten bittet, daß ihr einen Prälaten ex gremio erwählen möchtet erhalten, obwohlen nun wier allergnädigst nicht gemeint Eures Stiefftes wohlhergebrachte Privilegia zu beschränken

noch euch das daraus flüßende freie wahlrecht zu unterbrechen, am allerwenigsten aber darinnen bei künfftigen Fällen und Vakantien eingrieff zu thun, oder thun zu lassen, so sehen wir jedoch unserem höchsten Dienst so wohl, als selbst der katholischen Religion, und Eurem Stiefft vor ersprieslich an, der Euch von des Kardinal von Sintzendorff und Bischof zu Breslau Liebden so wohl, als Unsern würklichen Etats-Ministern Graffen von Münchau in unsern allerhöchsten nahmen beschehenen recommendation des Probstes zum heil. Creutz, und Domherrn Graffen Philipp von Schaffgotsch zu dieser bei eurem Stiefft erledigten Prälatur schlechterdings zu inhäriren, und zweifeln wir keines Weges, ihr werdet bei obiger unser allergnädigsten Declaration alß treu gehorsamste unterthanen gedachten Graffen von Schaffgotsch in dem euch zur wahl präfigirten Termin postuliren, und euch darburch unser landesväterlichen gnade, Protection und milde versichern, zumal wier das gegentheil nicht anders, als höchst ungnädig empfinden könnten und würden, die wier euch sonsten mit gnaden und geneigtem wüllen, wohlbeigethan verbleiben.

Gegeben Berlin den 13. Juli 1743."

Noch einen Versuch machte der Convent zur Abwendung des drohenden Uebels; er sandte den 23. Juli, also den Tag vor der Wahl, zwei Brüder nach Hundsfeld, eine Meile von Breslau, wo der König eben Revue hielt; sie wurden aber nicht vorgelassen.

Endlich kam der verhängnißvolle Tag, der 24. Juli. Sämmtliche wahlfähige Mitglieder des Stifts, 36 an der Zahl, versammelten sich in der Stiftskirche ad B. Virginem und erwarteten den Kardinal. Er erschien um 9 Uhr, begleitet vom General-Vikar Baron von Dexele, einem Protonotarius Apostolicus und zwei Geistlichen als Zeugen. Sie wurden sämmtlich in das Chor zu den in Bereitschaft gehaltenen Sitzen geführt. Den zwei königlichen Commissarien aber, die sich auch eingefunden hatten, wurde ein Zimmer in

der Prälatur angewiesen. Nach abgehaltenem Hochamte ließ der Kardinal sämmtliche Wähler vor sich rufen, und ermahnte sie noch einmal mit beredter Zunge den Schaffgotsch zu postuliren, sie würden dadurch die Gnade des Königs sich erwerben, und große Vortheile für das Stift.

Hierauf folgte das Veni Sancte Spiritus und dann das Scrutinium durch Wahlzettel. Sechs und zwanzig Stimmen erhielt Johannes von Ehrenwald, Mitglied des Sandstiftes, und nur sieben postulirten den Grafen Schaffgotsch. Die übrigen drei scheinen sich zersplittert zu haben. Obgleich die Wahl canonisch vollzogen war, was der Kardinal selbst eingestand, so erklärte er sie dennoch für ungültig, weil der König sie nicht anerkenne, es bleibe ihnen nichts übrig, als daß sie den Schaffgotsch annähmen. Als ihm darauf erwidert wurde, sie wären bereit einen andern aus ihrem Gremium zu wählen, wiewohl dem Erwählten nichts vorzuwerfen sei, entgegnete ihnen der Kardinal zornig: „Sie möchten wählen, so oft sie wollten und wen sie wollten aus ihrem Gremium, der König werde ihn nicht als Sandprälaten anerkennen und auch er nicht."

Hierauf begab sich eine Deputation mit dem Neuerwählten zu den königlichen Kommissarien, um bei ihnen ihr Heil zu versuchen. Sie erhielten zur Antwort: „Ihre Wahl sei ungültig, es bliebe ihnen nichts übrig, als den Grafen Schaffgotsch zu postuliren, wenn sie dem Stifte nicht schwere Bedrängnisse zuziehen wollten, der König sei nicht weit von Breslau, und wenn er ihre Renitenz erführe, so würde er sie unstreitig mit einigen tausend Mann Soldaten bestrafen." Nach dieser Abfertigung erhielten sie die Weisung, wieder in das Scrutinium zu gehen.

Noch einmal versuchten sie jetzt das Herz Sr. Eminenz zu erweichen, und baten ihn, daß er doch aus Liebe zu Gott als ihr Bischof und als der General ihres Ordens in Schlesien ihnen in dieser wichtigen Gewissenssache beistehen, und sie in seinen Schutz nehmen wolle. Aber sein Herz war verhärtet, er wiederholte nur, was er ihnen schon gesagt hatte,

und setzte hinzu: „Sie möchten der Sache doch ein Ende machen, und wenn nicht schriftlich, doch mündlich ihre Zustimmung geben.“ Sie wandten sich zum General-Vicar, zum Proto-Notarius-Apostolicus, zu den Zeugen, aber alles schwieg und Niemand erkannte sie, nur der Kardinal fuhr fort zu sprechen.

Da entfernten sich der Prior und die beiden Senioren des Convents. Ihre Entfernung brach die Standhaftigkeit der Uebrigen, sie postulirten den Grafen Schaffgotsch. Sofort setzte der Kardinal die königlichen Kommissarien davon in Kenntniß und sandte zwei Conventualen an den Postulirten, ihn nach der Sandkirche einzuladen. Er wartete bereits darauf, und hatte auch das Klostergewand mit dem Muzete des Abtes schon in Bereitschaft. Vom Kardinal sehr freundlich empfangen, wurde seine Postulation ihm bekannt gemacht.

Die Zwischenzeit hatten jedoch einige Conventualen benutzt, um eine Wahlcapitulation aufzusetzen. Sie bestand aus folgenden Punkten: 1) Primo werden sich ein Hochwürdig gnädiger Postulatus bei künftiger wirklicher angetrettener Regierung gefallen lassen, zu dero Staat und standesmessiger Aufführung das ihrige ex proprio gleichfalß mildgütigst mit beizutragen, damit solcher dem Stiefft allein nicht zur Last gereiche und dieses auch selbst bey ohne dem schon genugsam bekannter armuth und unvermöglichkeit, dadurch etwa in noch größere Depauperirung und Drangsalen verfalle, und dieweilen secundo vermöge unsers Instituti ein Prälatus Arenensis nicht macht und gewalt hat, ohne Consens und vorwüssen des gesambten Kapitels etwas über erfordern, oder gewohnheit sich selbsten zuzueignen, oder darüber frey nach eigenem Gefallen weiter auch selbst zu disponiren; also deprecirt hiermit gleich anfangs die Canonie von Stiefftö wegen auch ferner mit allem respekt alle eigenmächtig und eigenwillige tam in mobilibus quam immobilibus Verkauf, Verpfändung oder sonst veralienirung und Veräußerung aller zur Fundation gehörigen Grundstücke und

güter, oder meubles, silbergeschürr und Kleinodien, und reservirt sich hierbei die gewöhnliche inspektion und mitaufsicht. Tertio in wichtigen Fällen wird ein Hochwürdiger gnädiger Postulatus sich eben nicht mißfallen lassen, jederzeit das Capitulum zu berufen, demselben der sachen befindnus, und umstände gnädig vortragen, und alsdann mit demselben vereinigter, einen dienlich und anstendigen Schluß zu fassen, auch ohne desselben Consens und vorwissen in keinen neuen, und kostbaren bau, oder etwas anderes dergleichen, was es immer seye, oder wie es auch genennt und erkennet werden mag, eigenwillig sich einzulassen, wodurch das Stiefft, oder desselben unterthanen und güter noch mehreres geschwächet, und in einen noch desolablern stand vielleicht gesetzt und versetzt werden könnte. Quarto waß aber die Stieffts-Oekonomie insbesondere anbelanget, wird es der Herr Postulatus nicht ungnädig bemerken, wenn desfals die Canonici plenioris ordinis securitatis ergo vor gut befindet dem Selben ex senioribus zum wenigsten vier taugliche Subjekte als gleichsam Assistentes, und Räthe an die seite zu setzen, und derselben bey allen wichtigen Fällen gemeinschaftlich sich zu bedienen und mit solchen simultanée alles nothwendige, auch selbst nach dem zu besorgen und anzuordnen. Quinto. Das Gottes Haus nebst seinem Gottesdienst, Ritus, und Ceremonien bleibet, wie es bisher uraltem herkommen nach gewesen, jedoch daß dabey decor domus dei, auch der hierzu gehörigen Paramenten auch selbst niemals außer acht gesetzt, sondern das benoetigte alleweil in der zeit gehörig besorget und angeschafft werde. Sexto, victus et amictus bleibet alleweil vor das zukünftige, sowohl in quantitate als in qualitate, wie beide vor jetzo würklich existiren, und befunden werden. Septimo, die freie kanonische wahl eines Prioris et Custodis verbleibet wie vorher alleweil allein poenes Capitulum, die Praepositi et Parochi bei ihren beneficiis, wenn nicht wichtige und gründlich erwiesene verbrechen, oder anderweitig erhebliche umstände derselben Amotion oder Veränderung erfordern. Octavo, die Kirch und Kantzeleybe-

dienten, als welche von dem Prälaten und dem Kapitul zugleich dependiren, und auch in pflicht und dienste genommen werden, wird der Herr Postulatus sich gleichfalls gefallen lassen bey ihren Ambtirungen und Bestellungen noch ferner zu belassen. Nono bütten sich die Herren Brüder aus, daß vor besitznehmung der Prälatur des Postulati durch sie selbst ein Inventarium aller daselbst befindlichen sachen gemacht werde. Decimo so viel als möglich werden der Herr Postulatus beflieſſen seyn, die Kapitalien unser passiv schulden zu minuiren, steuern und gaben sambt allen Intressen jederzeit richtig abzuführen. Undecimo die Privilegien des Stiffts verbleiben bey und in dem Priorate, wie auch alle Fundationsgelder, Briefe, Urkunden und Besorgungen. Duodecimo insonderheit die annehmung deren Kandidaten verbleiben bey des Herrn Prior und aller Herren Canonicorum Regularium freywilligem guttachten. Decimo tertio verspricht der Herr Postulatus die Canonissas Regulares nostri ordinis ad S. Iacobum bei allen ihren iuribus zu schützen. Decimoquarto wird der Herr Postulatus ersucht, über alles dieses einen ordentlichen und Coerperlichen Eid in die Hände Ihro Hochfürstlichen Eminenz unseres Bischoffs abzulegen, letzterer aber zugleich von der gesambten Canonie um der hohen Gnad auf das aller submiste ersuchet und gebeten alles abgehandelte mit dero eigenen hohen unterschrift und Insiegel zu bekräftigen."

Der Kardinal ließ diese Punkte vorlesen, und Postulatus erklärte sich zu dem Eid bereit und legte ihn auch in die Hände des Kardinals ab. Hierauf nahm er seinen Platz vor dem Altare ein und die Mitglieder des Convents leisteten in Gegenwart der königlichen Kommissarien das gebräuchliche Homagium. Den Beschluß machte das Te Deum.

Verwaltung des Sandstiftes unter dem Prälaten Grafen Schaffgotsch.

Es war sehr zu bedauern, daß der Prior und die beiden Senioren den Muth verlierend, das Scrutinium und ihre jüngeren Mitbrüder verlassen hatten. Was konnte, wenn sie standhaft blieben, weiter geschehen, als daß der König ihnen einige Compagnien Soldaten als Einquartirung zusandte, die kaum so viel gekostet haben würden, als der neue Prälat gleich in den ersten Tagen sich zueignete, oder daß einige, vielleicht auch alle Mitglieder des Stifts auf eine Festung geschickt, oder daß das Stift ganz aufgehoben wurde, allein letzteres würde Friedrich nicht gewagt haben, vielleicht auch nicht einmal das zweite, da seine Herrschaft in Schlesien doch noch nicht hinlänglich befestiget war, um öffentlich den Status quo auf eine so eclatante Weise zu verletzen.

Nach vollendeter Wahlhandlung empfing der neue Prälat die Glückwünsche seiner Freunde in einer nicht versiegelten Stube der Prälatur, und begab sich hierauf mit den königlichen Kommissarien zur Tafel in den Convent, an der auch der Kardinal-Bischof Sinzendorf Theil nahm. Nach aufgehobener Tafel kehrte er mit den königlichen Kommissarien, welchen der Kanzler des Stifts von Ehrenwald, Bruder des rechtmäßig erwählten Abtes, mit einigen Conventualen folgte, in die Prälatur zurück. Der Prälat und die Kommissarien unterhielten sich einige Zeit in französischer Sprache, worauf der Minister von Münchau plötzlich an den Kanzler von Ehrenwald herantrat, und ihm sagte: „Es sei der Wille Seiner Majestät, daß er seines Amtes entsetzt würde, wie er jetzt schon desselben entsetzt sei, weil er sich in die Wahl gemischt habe.“ Und obgleich Ehrenwald der Wahrheit gemäß versicherte, daß er nicht das Mindeste gewußt, daß man seinen Bruder wählen wolle, wurde er dennoch genöthigt, sich sofort zu entfernen. Es war übrigens eine Unwahrheit, daß der König seine Amtsentsetzung befoh-

len hatte, sie geschah auf Verlangen des neuen Prälaten, so versichert Friedrich selbst in einem späteren Schreiben an das Stift.

Noch denselben Abend kam im Auftrage des Prälaten der General-Vicar, Freiherr von Oexele in das Stift, rief den Convent zusammen, und erklärte ihm, daß, nachdem Seine Majestät die Wahl des Grafen Schaffgotsch zu ihrem Prälaten bestätiget hätten, desgleichen auch der Herr Kardinal, so verlange er, daß ihm die Schlüssel zu den Gemächern der Prälatur übergeben und dieselben entsiegelt würden. Der Prior leistete lange Zeit Widerstand, bis ihn endlich seine Mitbrüder selbst baten, die Schlüssel zu übergeben, damit ihm nicht etwas Unangenehmes begegne. Noch denselben Abend nahm der neue Prälat von der Prälatur Besitz und übernachtete darin.

Den 27. Juli ließ sich der Prälat die Pretiosen und das Silbergeschirr ausliefern, der Werth davon betrug 4456 Thlr. 19. Sgr. Der Prior hatte Einiges von dem Silbergeräth, theils in seine Wohnung, theils an andere Orte versteckt. Dies wurde jedoch von zwei Mitgliedern des Stifts, die zur Siebenzahl der Postulirenden gehörten, verrathen, dem Prior wurden in seiner Abwesenheit die Thüren erbrochen, alles, was man vom Stiftsgute fand, weggenommen und eine Untersuchung durch das ganze Stift vorgenommen, wo irgend etwas versteckt sein könnte. Durch die Verrätherei jener Beiden und zweier Bedienten aber, welche der neue Prälat allein in seinem Dienste behielt, und reichlich beschenkte, wurde auch der Schatz des verstorbenen Prälaten entdeckt und weggenommen. Er soll an 30,000 Florin betragen haben, denn der verstorbene war ein sehr guter Wirth gewesen und hätte das Stift eher mit Schulden belastet, als daß er etwas aus seinem Vorrath hergegeben hätte.

Wiewohl Schaffgotsch bereits selbst seinen Eid, den er auf die Wahlcapitulation abgelegt hatte, gebrochen, so verlangte er dennoch von den Mitgliedern des Stifts folgendes eidliche Versprechen:

„Ego N. N. infra scriptus praesentibus in optima meis forma testor et palam facio, me pro Praelato et Abbate meo unico et vero, nec non liberrime et canonice electo seu Postulato alium non agnoscere, nec etiam deinceps agnoscere velle, quam R^mum. et Illust. Dominum Philippum Gothardum Comitem de Schaffgotsch, cui de novo omnem debitam obedientiam, felicitatem et subjectionem secundum sacrosancta Canonum Decreta, et Ordinis ac Instituti nostri consuetudinem sincere et deliberate iuro et voveo, spondeo ac promitto cum sacra ac matura detestatione cuiuscunque alterius factionis, schismatis aut conspirationis, quibus omnibus ex corde a die et hora hac pronuntio, et una Deum et sancta eius Evangelia in testem scriptae et subscriptae huius certificationis meae invoco."

Und diesen Eid oder vielmehr Meineid leisteten alle Klosterbrüder! Dem rechtmäßig Erwählten von Ehrenwald aber nöthigte er eine schriftliche Resignation ab, und entfernte ihn auf eine schlechte Pfarrei.

Das Regiment selbst begann der neue Prälat mit Versetzung, Entsetzung und Degradirung der auf den Propsteien und Pfarreien sich befindenden Stifts-Mitglieder, um jener Siebenzahl die besten Pfründen zuzuwenden. Aus den Pröbsten machte er Pfarrer, aus den Pfarrern Kapläne.

Den 16. März 1744 wurde Schaffgotsch in den Fürstenstand erhoben und zugleich zum Coadjutor vom Könige ernannt. Aber je höher er an Würden stieg, desto größer die Bedrängniß des Stiftes. Es mußte einen Theil seiner Dienerschaft und das Personal seiner Kapelle unterhalten. An die Stelle der geistlichen Administratoren der Stiftsgüter und Waldungen wurden, weil sie nicht genug Geld schafften, weltliche gesetzt. Ueber die Güter und Waldungen von Süßwinkel, Kunersdorf, Kleinöls und Cranst wurde sogar ein Akatholik angestellt, und im Distrikt von Zobten mußte der geistliche Administrator seinem Schreiber Platz machen. Die Wälder wurden dabei so gründlich ruinirt, daß man später das Bauholz kaufen mußte. Den Pfarrern und Pröb-

sten aber wurden unter allerlei Titeln bis zu 1000 Florin abgepreßt. Da auch hiermit der neue Herr Prälat noch nicht ausreichte, so wurde sämmtlichen Pröpsten und Pfarrern eine jährliche Contribution von 1650 Florin aufgelegt.

Der Hof des neuen Fürsten und Coadjutors bestand aus drei adlichen Kammerherren, zwei adlichen Pagen, drei Kämmerern, einem Leibjäger, acht Bedienten und einer Kapelle von 23 Mitgliedern, worunter zwei neapolitanische Kastraten.

Einer der Klosterbrüder, Namens Carl Baudisch, wurde aus Gram über diese Wirthschaft wahnsinnig, so daß er angeschlossen und stets bewacht werden mußte. Derselbe hatte sich ein kleines Peculium von 300 Gulden erspart und aus Furcht, daß auch seine Zelle möchte erbrochen werden, dasselbe der Oberin der Elisabethiner anvertraut. Nach seinem Tode sandte diese 200 Gulden an den Prior und ließ ihm sagen, daß sie noch 100 Gulden empfangen, dieselben aber verbraucht habe, sie werde jedoch dieselben ersetzen. Der Prior vertheilte diese Summe, nach herkömmlicher Sitte, unter seine Mitbrüder. Als dies der Prälat erfuhr, zankte er den Prior heftig aus, und befahl, daß jeder seinen Antheil auf die Kanzelei bringen solle, er werde ihn dann zurückerhalten und Er, der Prälat, werde noch von dem Seinigen hinzuthun. Allein das Vertrauen war so gering, daß selbst die Siebenzahl den Befehl nicht respektirte. Der Oberin preßte der Fürst und Coadjutor noch an demselben Tage die übrigen hundert Gulden ab.

Den 28. September 1747 starb der Kardinal und Bischof Sinzendorf und wurde vor dem Hochaltare in der Kathedrale begraben. Er war erst 49 Jahre alt. Der Gram über den mißlungenen Versuch in Salzburg, wohin er mit königl. Erlaubniß gereist war, um dort zum Erzbischofe gewählt zu werden, mochte wohl an seinem frühzeitigen Tode einige Schuld haben.

Den 1. Oktober lud der Minister das gesammte Kapitel in seine Wohnung, bezeugte ihm seine Theilnahme über

den erlittenen Verlust, versicherte es des königlichen Schutzes, und ertheilte ihm den Rath sich ruhig zu verhalten, und alles der göttlichen Vorsehung zu überlassen, dadurch würden sie sich des Schutzes und der Gnade des Königs würdig machen.

Den 2. Oktober erfolgte schon auf die Todesanzeige des Kardinals an den Minister v. Münchau die Antwort des Königs. Derselbe ließ sofort das Kapitel ersuchen, sich um vier Uhr Nachmittags im Bischofshofe zu versammeln, da er ihnen von Sr. Majestät Mittheilungen zu machen habe, die ungesäumt in Vollzug gesetzt werden müßten. Das Kapitel gehorchte und der Minister erschien in Begleitung des Grafen Schwerin zur festgesetzten Stunde. Nach wechselseitiger Begrüßung fragte er, ob Se. Durchlaucht der Coadjutor, Graf Schaffgotsch, nicht gegenwärtig sei. Auf verneinende Antwort sandte er sogleich den Grafen Schwerin in seiner eigenen Equipage an ihn ab, der denn auch nicht lange auf sich warten ließ. Hierauf eröffnete der Minister dem Kapitel, daß er auf Spezial-Befehl Sr. Majestät hier erschienen sei, zunächst um ihm die Allerhöchste Theilnahme über den erlittenen Verlust zu bezeugen, dann aber, ihm zu erklären, daß, da Se. Majestät den Tod Sr. Eminenz in Folge der erlittenen Krankheiten längst vorausgesehen, und um alle Irrungen abzuwenden, hatten Allerhöchstdieselben schon vor drei Jahren den Grafen Schaffgotsch zum Coadjutor ernannt, als welchen Se. Majestät, nach dem der Tod erfolgt und der bischöfliche Sitz erledigt sei, aus besonderem Wohlwollen gegen die katholische Kirche Schlesiens dieselbe nicht nur bestätigen, sondern ihn auch quoad temporalia zum Bischof von Breslau erkläre, quoad Spiritualia solle indessen das hochwürdige Kapitel, insbesondere aber der Suffragan, Graf von Almesloe, und der Archidiaconus, Graf von Frankenberg, die Administration übernehmen. Der hochwürdigste Herr Coadjutor entschuldigte sich und lehnte diese königliche Gnade von sich ab, was denn auch das hochwürdige Kapitel sehr bereitwillig annahm und bat, daß

es deshalb eine Vorstellung an Se. Majestät richten dürfe. Doch vergeblich. Der hochwürdigste Koadjutor und das hochwürdige Kapitel mußten vernehmen, daß, wer immer aus ihnen Sr. königlichen Majestät nicht gehorchen und Allerhöchstdero Willen widersprechen würde, in die größte Ungnade verfallen würde. Es erübrige nur, daß die Schlüssel zu den bischöflichen Gemächern herbeigeholt, die Stuben entsiegelt und der Durchlauchtige Koadjutor sofort in den Besitz gesetzt würde, was auch nach einiger Weigerung geschah. Das Eigenthum des verstorbenen Kardinals wurde in ein entferntes Gelaß gebracht und zwei Domherren übergeben.

Den 6. Dezember ließ der Koadjutor den Prior, Xaverius Rosa, und den Subsenior, Franz Bernard, zu einer Conferenz bei sich einladen. In dieser eröffnete er ihnen, daß, in Erinnerung der vielen Wohlthaten, die er vom Sandstifte genossen, und der vielen Kosten, die er demselben verursacht habe, wann er die päpstliche Bestätigung werde erhalten haben, so wolle er 1) die Prälatur mit allen Rechten und Einkünften in die Hände der Conventualen resigniren; 2) was die Pretiosen und das Silbergeschirr anbelange, so werde er es gewissenhaft zurückstellen und was verloren gegangen wäre, ersetzen, und 3) bitte er sich nur das Haus und den Garten in Brocke zur Erholung aus. Freudig bewilligten die beiden Conventualen das Letztere, und unterzeichneten das darüber aufgenommene Protokoll. Wahrscheinlich hatte der apostolische Stuhl vor allem zur Bedingung seiner Anerkennung als Bischof die Resignation auf die Sandprälatur gemacht, weil er ein Eindringling, intrusus, war.

Den 5. Februar 1748 kam der beim Könige von Polen angestellte päpstliche Nuntius, Graf Archinto, Erzbischof von Nicäa, im päpstlichen Auftrage von Dresden in Breslau an, um die Schwierigkeiten zu beseitigen, welche das Kapitel in der Wahl des Grafen Schaffgotsch machte. Sie wurden beigelegt, und auf Bitte des Koadjutors selbst, ließ sich der Nuntius von allen Ordensobern Sittenzeugnisse über

das Leben desselben ausstellen. Sie scheinen sämmtlich gut ausgefallen zu sein, denn man zweifelte jetzt nicht mehr, daß Schaffgotsch die päpstliche Bestätigung erhalten würde. Der König gab dem Kapitel eine schriftliche Versicherung freier Wahl in Zukunft und das Kapitel wählte den bisher perhorrescirten Coadjutor.

Diese Gelegenheit glaubte der Convent des Sandstiftes benutzen zu müssen, um seinen Prälaten loszuwerden. Er überreichte dem Nuntius eine Bittschrift, worin er sein volles Herz ausschüttete, und eine zweite sandte er ihm noch nach Dresden, nebst einem Bittschreiben an den apostolischen Stuhl. Archinto antwortete nach einiger Zeit, daß er ihr Gesuch an den apostolischen Stuhl befördert, aber noch keine Antwort erhalten habe. Er könne für sich in dieser Angelegenheit nichts thun. Ein schlimmes Augurium, was auch bald in Erfüllung ging. Denn in der Bestätigungs-Urkunde Benedikts XIV. für den neuen Fürstbischof von Breslau, d. d. 5. März, wurde ihm aus freien Willen des Papstes, ohne daß Jemand ihn darum gebeten hätte, selbst nicht der Erwählte, die Sandprälatur für seine Lebenszeit als Commende verliehen, damit er die Würde eines Bischofs von Breslau desto würdiger behaupten könne.

Im Jahre 1751 unternahm der Fürstbischof die Visitation der Diözese, und setzte sie im folgenden Jahre fort. Sie kam jedoch der Geistlichkeit sehr theuer zu stehen, da die Erzpriester, Pfarrer und Curaten alle Kosten derselben tragen mußten.

Das Vertrauen des Königs auf Schaffgotsch scheint nach seiner Erhebung zum Fürstbischof einigermaßen erschüttert worden zu sein, denn Schaffgotsch, der feine Hofmann, ließ nach seiner Consekration ein ganzes Jahr vergehen, ehe er nach Berlin sich begab, um sich dem Könige vorzustellen, und auch dies geschah erst auf eine Weisung, die er durch den Minister von Schlesien erhielt. Allerdings war seine Stellung in der damaligen Zeit, da auch ein Theil seiner Diözese in Oesterreich lag, eine sehr schwierige. Er mußte

es sich daher im Jahre 1755 gefallen lassen, daß eine königliche Kommission, bei der allerdings zwei von ihm ernannte Mitglieder sich befanden, den 5. Juni im Sandstifte erschien, und eine bis ins Kleinste gehende Visitation desselben vornahm. Bei dieser Gelegenheit kam auch die Contribution zur Sprache, welche er gleich nach dem Antritt seiner Regierung den Pröpsten und Pfarrern am Festtage des heil. Augustin auferlegt hatte, und jetzt 2100 Florin betrug. Da über diese mehrere Conventualen vernommen wurden, so kamen traurige Dinge zum Vorschein. Er hatte mehre Pfarrer, die ihre Insufficienz zur Zahlung erklärt, entweder weil sie das Beneficium erst angetreten, oder weil sie eine schlechte Ernte gehabt, durch den Domherrn Langenkol gerade zu auspfänden und ihnen alles verkaufen lassen, was sie besaßen. Den Erlös aber hatte er ganz eingezogen, selbst wenn seine Forderung viel weniger betrug. Die ganze Summe, welche er ausweislich vom Stifte in zwölf Jahren, ohne seine rechtmäßige Einkünfte in Anschlag zu bringen, bezogen hatte, belief sich nach einer ohngefähren Angabe auf 144,444 Fl. Dabei war noch sehr vieles von den Conventualen auf Bitten der bischöflichen Kommissarien verschwiegen worden. Der Schaden aber, welchen er den Waldungen zugefügt, und die Erbschaft vom vorigen Prälate, kam gar nicht in Anrechnung. In Folge dieser Visitation wurde die weitere Zahlung obiger Contribution den Pröpsten und Pfarrern durch ein königl. Reskript untersagt. Dennoch hatte der Fürstbischof den Muth, das folgende Jahr von Berlin aus, wo er sich einige Zeit aufhielt, im Vertrauen auf die wieder gewonnene königliche Gunst, dem Stifte zu schreiben, es solle ihm, wann er auf den April zurückkehren werde, 6000 Gulden bereit halten. Als ihm jedoch das Convent erwiederte, dies sei bei den ruinirten Zuständen und der Schuldenlast, welche auf dem Stifte laste, unmöglich, antwortete er den 19. März: „Da das Stift so arm sei, daß es nicht für den Unterhalt seines Prälaten sorgen könne, so sollten die drei Novizen, um deren Zulassung zur Pro-

fession man ihn gebeten hatte, aus dem Stifte entlassen, und alle überflüssigen Ausgaben sollten abgeschnitten werden.

Hierauf wandte sich das Convent an den Minister von Schlesien, und da es taube Ohren bei ihm fand, in zwei sehr ausführlichen Vorstellungen, erst in einer deutschen, und als es darauf keine Antwort erhielt, in einer französischen an den König selbst und rief seinen Beistand an. Eine Antwort erfolgte erst den 1. Juni, worin die Bittsteller ab- und zur Ruhe verwiesen wurden, der König sei überzeugt, daß der Prälat nicht mehr fordern würde, als was ihm von Rechtswegen zustehe *).

Unterdessen war der Fürstbischof wieder nach Breslau zurückgekehrt, ohne die verlangten 6000 Gulden vorzufinden. Den 24. Mai erschienen zwei bischöfliche Sekretäre als fürstbischöfliche Kommissarien in dem Stifte, früh um acht Uhr, mit der schriftlichen Ordre, die drei Novizen auszukleiden und aus dem Stifte zu ermittiren, weil es zu arm sei, um sie zu erhalten, jedoch sollten sie nach Absterben einiger gegenwärtiger Conventualen wieder zurückkehren dürfen. Für den Fall, daß sie Widerstand fänden, sollten sie vier starke Alumnen mitnehmen, um die Novizen mit Gewalt zu entkleiden, und endlich sollten sie den Prior wegen seiner Hartnäckigkeit suspendiren. Allein die Kommissarien waren milder gesinnt als der Hirt der Diözese und der Vater des Stifts. Sie ließen sich bewegen, eine Vorstellung an den Bischof anzunehmen und sie demselben einzuhändigen. Hierauf erfolgte von Ottmachau, den 29. Mai 1756, an den Kommissarius Künne folgende Antwort: „Mein Herr Künne, ich muß mich mit Erstaunen bewundern, wie er sich unterstehen könne, ohne es zu lesen, ein so impertinentes memorial von den München vom Sande mir zuzuschicken, so mich

---

*) Die Erklärung zu dieser Antwort gibt der Umstand, daß der Fürstbischof gleich im ersten Jahre des Krieges dem Könige ein Dahrlehen von 80,000 Thlr. machte, wozu er schon damals die Verbind-[illegible]gangen war.

auf das euserste alterirt hat, über dieses kann seine impertinente Arth, mit welcher er sich unter die mönche wider mich um ein Glaß wein, oder paar Luidor stecket, nicht gugsam bewundern. Dieser expresse befehl ist der letztere: er soll in Continenti die Alumnos mit sich nehmen, und nunmehro ohne den Jüttner, so anhero kommen muß, denen Novitiis die Röcke ausziehen, durch diesen expressen will ich nachricht haben, ob es geschehen oder nicht, vollziehet er nicht meinen befehl, so soll er in 24 Stunden aller seiner Officiorum und Beneficiorum entsetzt seyn, ich will ihn lernen seinen Bischof erkennen und ihm gehorsamen. Ottmachau den 29. Mai 1756."

Wie der Herr befohlen, also geschah nun! Der Prior wurde suspendirt.

Indessen diese Henkermaßregel brachte kein Geld. Dies sich zu verschaffen, sann der Herr Abt auf eine neue List. Er ließ in der ganzen Provinz bekannt machen, daß alle liegende Gründe des Stifts auf sechs Jahre an den Meistbietenden sollten verpachtet werden. Indeß die Pächter waren vorsichtig und verlangten die Genehmigung des Convents, der sie jedoch standhaft verweigerte. Damit zerschlug sich die Sache.

Hierauf machte das Stift selbst seinem Prälaten den Vorschlag, es wolle ihm jährlich, außer seinen regelmäßigen Einkünften, 3000 Fl. in vierteljährigen Raten zahlen, wenn er ihm die Verwaltung der Stiftsgüter ganz allein überlasse. Darauf ging er, wenn gleich nur sehr ungern ein, und bedung sich nur noch die Jagd in Brocke und den Hauptforsten des Stiftes aus. Es war sein letzter Verwaltungsakt in temporalibus, denn wie er die Novizen aus dem Kloster gestoßen, sollte auch er bald aus seiner Prälatur und seiner Diözese verwiesen werden, und in einem Kloster seine Zuflucht suchen.

Im Jahre 1756 war der siebenjährige Krieg ausgebrochen, den 24. November 1757 besetzten die Oestreicher Breslau. Der Fürstbischof, aufgefordert von der östreichi-

schen Generalität, in allen Kirchen ein Te Deum abhalten zu lassen, unterzog sich in der Domkirche dieser Feier selbst. Dennoch erhielt er nach einigen Tagen vom kaiserl. Kommissarius, Grafen Collowrat, im Auftrage der Kaiserin, den Befehl, Breslau zu verlassen und sich auf das östreichische Gebiet zu begeben. In Folge dessen verließ er Breslau am 5. Dezember, begab sich erst nach Johannisberg, und von da auf den Weg nach Rom, doch verweilte er längere Zeit in einem Kloster zu Nicolsburg. Alle seine Besitzungen wurden mit Beschlag belegt und sein Eigenthum vom Fiscus sub hasta verkauft. Erst nach dem Abschluß des Hubertsburger Friedens, 1763, erlaubte ihm Friedrich wieder nach preuß. Schlesien zurückzukehren, wies ihm aber Oppeln zu seinem Aufenthalte an und verbot ihm jede Ausübung seiner Jurisdiction als Bischof. Von hier, wo er im Minoriten-Kloster seine Wohnung genommen hatte, ließ er durch seinen Sekretär mündlich dem Sandstifte seine Ankunft melden, und den Wunsch ausdrücken, daß ihn der Prior mit dem Prokurator besuchen möchte. Sie erfüllten ihn sofort, und wurden äußerst human aufgenommen, auch die vier Tage, daß sie dort verweilten, Mittag und Abend zur Tafel gezogen. Die Wohnung des Fürstbischofs bestand nur aus drei kleinen Gemächern. Sie fanden ihn übrigens zu ihrer Freude gänzlich verändert, seine Unterhaltung war durchaus ernsthafter Art, und betraf besonders die Schicksale, welche das Sandstift erlitten hatte. Er bestätigte alle in seiner Abwesenheit vorgenommenen Beförderungen und Ernennungen, und erließ dem Stifte die zuletzt stipulirten 3000 Gulden für immer. Auch von seinen ihm von Rechtswegen gebührenden Einkünften erklärte er nichts mehr zu verlangen; er stellte ihnen auch die kirchlichen kostbaren Ornate, die er aus dem Sandstifte entnommen, zurück, und entließ sie endlich mit einem herzlichen Schreiben an den Convent.

Den 7. Ap[illegible]schien abermals der Sekretär des Fürstbischofs im Sa[illegible]überreichte eine königliche, an den Fürstbischof ge[illegible]binetsordre vom 30. März, worin

derselbe aufgefordert wurde, binnen 14 Tagen auf die Prälatur des Sandstiftes zu resigniren, da er sie schon lange genug durch königliche Gunst besessen habe, und befragte dasselbe, ob es bei dieser Kabinetsordre sich beruhigen oder den Fürstbischof ferner zum Abt und Prälaten haben wolle. Nach reiflicher Ueberlegung, sowohl im Angedenken der erlittenen Drangsale, als um nicht in neuen Conflict mit der allerhöchsten Behörde zu kommen, entschied man sich für das erstere, und ließ es dem Fürstbischof wissen.

Dennoch wagte es der Fürstbischof, d. d. 16. April, Gegenvorstellungen beim Könige zu machen und das Gesuch zu stellen, ihm die Prälatur zu belassen.

Schon den 20. April erfolgte die Antwort darauf: Mit nichten, der Fürstbischof habe binnen 6 Tagen die Resignation einzusenden, sonst würde der König sich bemüßiget sehen, seine Empfindung über dessen Unfolgsamkeit auf eine unliebsame Weise zu erkennen zu geben.

Sie erfolgte, Oppeln d. d. 24. April und mit ihr übersandte der Fürstbischof zugleich an das Stift die Pretiosen, welche er aus demselben entnommen hatte, bis auf einige Stücke, welche verloren gegangen waren.

Da der Fürstbischof endlich zur Ueberzegung gelangte, daß auf eine Wiederkehr der königlichen Gnade nicht mehr zu hoffen sei (er durfte nicht einmal mehr an den König schreiben), so verließ er unter dem Vorwande einer Spazierfahrt, den 24. April 1766, Oppeln, und entfloh in den östreichischen Antheil des Bisthums. Der eigentliche Grund der dauernden königlichen Ungnade ist noch nicht bekannt, es scheint jedoch, daß er sie durch Opfer abkaufen sollte, die er zu machen nicht wagte, oder sein Gewissen ihm nicht erlaubte *).

Vergleicht man das Verhalten des Bischofs, des Domkapitels und des Convents des Sandstifts mit dem Verhalten der Bischöfe und des Breslauer Klerus im 13. und 14.

*) Vgl. Menzels Neuere Geschichte der Deutschen, B. II. S.

Jahrhunderte, wo er sich von Fürsten und Königen eher ausplündern, vertreiben, gefangen nehmen und mißhandeln ließ, als daß er nur ein Recht der Kirche aufgeopfert hätte, so fällt dieser Vergleich allerdings sehr zum Nachtheil des 18. Jahunderts aus. Allerdings kann auch das 18. Jahrhundert seine Märtyrer aufzeigen, aber sie litten nicht sowohl, weil sie die Rechte der Kirche vertheidigt hatten, als weil das Mißtrauen und der Argwohn des Königs sie verfolgte. Eine würdige Haltung des hohen Klerus dem Könige gleich anfangs gegenüber, würde ihm Achtung gegen denselben eingeflößt haben, während er ihn jetzt nur als ein feiles Werkzeug in seinen Händen betrachtete. Auf jeden Fall lastet auf dem Kardinal Sinzendorf und dem Grafen Schaffgotsch die größte Schuld, aber auch das Kapitel ist nicht frei davon, daß es den bis dahin von ihm perhorrescirten Coadjutor dennoch zum Fürstbischof wählte. Diese Wahl war sein Todesurtheil, das freilich erst im Jahre 1810 vollzogen wurde.

Beiträge zu der Lehre von den Vollkommenheiten Gottes.

I.

Die christliche Lehre stellt das göttliche Wesen als den Inbegriff aller denkbaren [illegible]mmenheiten dar. Sie setzt sonach voraus, daß all[illegible] Vollkommenheiten sich in einem und demselben [illegible]mmenfinden können. Es läßt [illegible] in d[illegible] Grund ausfindig machen,

warum das nicht angehen sollte. Jeder, in dem der Gedanke eines absolut vollkommenen Wesens angeregt wird, wird die Möglichkeit eines solchen sofort anerkennen und zugeben. Und doch bezeugt die Erfahrung, daß es einzelnen Theologen viele Arbeit und Mühe und Anstrengung gekostet hat, um die Möglichkeit eines friedlichen Zusammenbestehens aller denkbaren Vollkommenheiten nachzuweisen. Ich sage: einzelnen Theologen. Ich dürfte vielleicht einen noch umfassenderen Ausdruck gebrauchen. Denn mehren hat die Vereinbarung der göttlichen Vollkommenheiten nur deswegen keine erhebliche Schwierigkeit verursacht, weil sie den Versuch gar nicht gemacht haben, jene Vereinbarung herzustellen. Wären sie an diesen Versuch gegangen, er hätte ihnen eben so viel zu schaffen gemacht, wie den übrigen, er wäre ihnen nicht besser gelungen, als diesen.

Worin mag es denn seinen Grund haben, daß auf der einen Seite ein Zusammentreffen aller vollkommenen Eigenschaften in demselben Subjekte dem Denkenden sich sofort als möglich ankündigt, und auf der andern Seite einzelne Theologen so viel Noth haben, die göttlichen Vollkommenheiten mit einander auszusöhnen und neben einander zu halten? In der Sache kann dieser Grund nicht liegen; er ist einzig darin gelegen, daß mehre Vollkommenheiten Gottes entweder ganz unrichtig aufgefaßt oder in ihrer wahren Bedeutung nicht strenge festgehalten wurden.

Ich will das Gesagte an einigen Beispielen beleuchten.

Nachdem Liebermann, der als Dogmatiker alle Achtung verdient, die Lehre von der vollkommenen Freiheit des göttlichen Willens aus den bekannten Quellen nachgewiesen hat, erhebt er die Einrede: „Die Freiheit Gottes kann mit seinen übrigen Attributen, insbesondere mit seiner Unveränderlichkeit nicht vereinbart werden.“ Seine Widerlegung lautet so: „Alle bekennen, daß die Freiheit Gottes, so einleuchtend sie auch ist, mit einigen andern göttlichen Attributen kaum (nur mit Mühe — aegre) vereinbart werden könne: aber diese Schwierigkeiten, so groß sie auch sein mö-

gen, dürfen uns von einer so gewissen, so feststehenden Wahrheit nicht abschrecken, da derartige Schwierigkeiten auch in natürlichen Dingen, die ganz gewiß sind, nicht fehlen. Worin das Wesen der menschlichen Freiheit bestehe, hat bis jetzt keine Philosophie angeben können, und wir wollten die göttliche Freiheit erklären?" Was sollen wir nun zu diesem Einwurfe und zu dieser Art seiner Zurückweisung sagen? Zuvörderst müssen wir es tadeln, daß der Einwand blos historisch erwähnt und seinem Wesen nach nicht näher bezeichnet ist, d. h. daß die Seiten nicht klar und bestimmt hervorgehoben worden sind, von welchen zwischen der Freiheit Gottes und seiner Unveränderlichkeit ein Widerspruch stattzufinden scheinen könnte. Zweitens müssen wir erklären, daß er gar nicht eigentlich widerlegt, daß er im Gegentheil eher zugegeben worden ist. Die Widerlegung beginnt ja mit der Bemerkung: daß Alle es anerkennen, wie sich die Freiheit Gottes mit einigen andern seiner Attribute kaum vereinbaren lasse. Eine solche Bemerkung, dem Einwurfe gegenüber gemacht: seine Freiheit lasse sich mit einigen andern Vollkommenheiten nicht vereinbaren (der ganze Unterschied zwischen jener Bemerkung und diesem Einwurfe besteht in den allerdings nicht ganz identischen Wörtchen kaum und nicht), und mit keinem einzigen der fraglichen Vereinbarung günstigen Worte unterstützt, sieht — das muß Jeder ohne Ausnahme anerkennen — eher als ein volles Zugeständniß dieses Einwurfes, als ein Verzweifeln an seiner Widerlegung, denn als eine wirkliche Widerlegung aus. Die Richtigkeit des Einwandes aber zugegeben, so verliert die nachfolgende Aufforderung Liebermann's, dennoch bei dem Glauben an die Freiheit und an die Unveränderlichkeit Gottes zu verharren, da beide so deutlich in den h. Schriften ausgesprochen seien, in den Augen des Denkenden alle Bedeutung und Kraft. Denn was sich wirklich aufhebt, kann nicht beides wahr sein und somit auch nicht beides von uns für wahr gehalten oder geglaubt wer-

den. Wir können daher bei aller aufrichtigen Hochachtung, die wir vor Liebermann haben, mit der Art und Weise, wie er den in Rede stehenden Einwurf erledigt oder vielmehr nicht erledigt hat, nicht weniger als zufrieden sein.

Gehen wir jetzt auf die Sache selbst etwas näher ein. An der angezogenen Stelle trägt Liebermann auch folgende Ansicht der Scotisten vor — mit dem Bemerken, daß sie nicht geringe Schwierigkeiten darbiete: „Die Unveränderlichkeit der göttlichen Natur besteht nur darin, daß sie weder irgend eine Vollkommenheit verlieren, noch eine neue annehmen kann. Die Beschlüsse aber, nach Außen hin zu wirken, sind keine Vollkommenheit in Gott (nihil *perfectivi* in Deo). Es steht also nichts im Wege, daß ein Akt des göttlichen Willens, der sich auf die Geschöpfe bezieht, zugleich innerlich und frei sei.“ Wäre diese Ansicht richtig, so wäre es leicht, zu zeigen, daß die Unveränderlichkeit und die Freiheit Gottes sich auf das Beste miteinander vertragen. Wenn nämlich einerseits die Unveränderlichkeit Gottes nur darin besteht, daß er keine gehabte Vollkommenheit einbüßen und keine neue sich erwerben kann, und wenn andererseits die Beschlüsse Gottes, nach Außen hin zu wirken, zu den Vollkommenheiten, von denen keine bisherige abgehen und keine neue eintreten darf, nicht gehören, dann können diese Beschlüsse in der mannigfaltigsten Weise mit einander wechseln, sie können mit der größten Freiheit oder richtiger mit der unbeschränktesten Willkühr gegen einander vertauscht werden, ohne daß die Unveränderlichkeit Gottes auch nur im Geringsten darunter leidet; diese wird ja dann durch dieselben gar nicht berührt. Aber die gedachte Ansicht ist grundfalsch. Die Unveränderlichkeit Gottes erstreckt sich über sein ganzes Wesen, insbesondere auch über seine Erkenntnisse und Wollensakte, und besteht darin, daß er in allen Beziehungen, namentlich auch was sein aktuelles Erkennen und Wollen anbelangt, zu jeder Zeit als der nämliche erscheint und erscheinen muß, ohne in

irgend einer Beziehung ein anderer werden zu können. Ohne mich hier in eine eigentliche Begründung dieser Definition einzulassen — Niemand, glaube ich, wird die Begründung verlangen, da die Definition keine Bestreiter finden wird — bemerke ich blos, daß auch Liebermann die Unveränderlichkeit Gottes so auffaßt, wenn er sagt: „Gott kann sich nicht ändern in Rücksicht seines Wesens, weil er mit Nothwendigkeit alles das ist, was er ist, noch hinsichtlich der Zeit, weil er ewig ist, noch in Ansehung des Raumes, weil er unermeßlich ist, noch in Betreff seiner Handlungen und Beschlüsse, weil das mit der höchsten Vollkommenheit nicht bestehen kann. Denn jede Veränderung der Entschlüsse begreift eine Unvollkommenheit in sich, da es ein Zeichen von Leichtsinn und Unbeständigkeit ist, einmal gefaßte Beschlüsse ohne neuen Beweggrund zu widerrufen, ein neuer Beweggrund aber demjenigen sich nicht ergeben kann, der von Ewigkeit her Alles weiß.“ Wir müssen daher auf die von den Scotisten beliebte Art der Vereinbarung der Freiheit Gottes mit seiner Unveränderlichkeit Verzicht leisten.

Sofort mit einer neuen Vereinbarungstheorie hier aufzutreten, kann und darf unsere Absicht nicht sein. Das Nächste, was wir zu thun haben, ist dieses: daß wir uns die etwaigen Gründe des anscheinenden Widerspruches zwischen der Freiheit und der Unveränderlichkeit Gottes klar und bestimmt zum Bewußtsein bringen. Zu dem Ende bedarf es offenbar einer genauen Erklärung der einen wie der andern. Denn wenn uns die einzelnen Merkmale, welche in den Begriffen Freiheit und Unveränderlichkeit liegen, klar vor der Seele stehen, und wenn wir dann die auf der einen Seite befindlichen Merkmale mit den auf der andern Seite liegenden vergleichen, so muß es uns ganz einleuchtend werden, ob und warum zwischen den beiden Begriffen eine Disharmonie obzuwalten scheint. Die Unveränderlichkeit Gottes habe ich bereits vollständig erklärt; sie besteht darin, daß Gott in durchaus keiner Bezie-

hung ein anderer werden kann, daß er namentlich bei seinen Wollensakten von Ewigkeit bis in Ewigkeit verharren muß. Was ist denn unter der Freiheit Gottes zu verstehen? Da hat sich uns eine Frage ergeben, in deren Beantwortung Theologen und Philosophen nach verschiedenen Richtungen auseinander gehen. Ich kann über dieselbe hierorts nur so Viel sagen, als für den gegenwärtigen Zweck nöthig ist. Wenn wir die Erörterungen, welche manche Theologen und Philosophen der Begriffsbestimmung der Freiheit gewidmet haben, scharf ansehen, dann wird es uns bis zur Evidenz klar, daß sie unter Freiheit im Allgemeinen das Vermögen verstehen, zu thun, was man wolle, d. h. unter einer Mehrheit von Objekten, Zwecken, Handlungsweisen nach Belieben oder nach Willkühr zu wählen, und unter der höchsten Freiheit das Vermögen, unter mehren Zwecken mit der unbeschränktesten Willkühr zu wählen. Wenn sie daher sagen, Gott habe z. B. die Erschaffung der Welt, die Erlösung der Menschen mit der größten Freiheit vollzogen, so verstehen sie Das nur in dem Sinne, daß Gott die Welt nicht zu erschaffen, die Menschen nicht zu erlösen brauchte — daß er die Welt auch ungeschaffen, die Menschen auch unerlöst hätte lassen können. Ist das denn nun wirklich Freiheit? Freiheit ist das allerdings, nämlich ein Freisein oder ein Lossein von den Objekten des Wollens, ein Nichtgebundensein an diese Objekte = ein Zustand, worin man das Objekt thun und nicht thun, den Zweck verwirklichen und nicht verwirklichen kann. Achten wir wohl darauf, worein hier das Wesen der Freiheit gesetzt wird; es ist darin gelegen, daß der Wollende von dem Objekte seines Wollens unabhängig, über dasselbe erhaben ist, nämlich in dem Sinne darüber erhaben ist, daß er es zum Gegenstande seines Wollens machen und nicht machen kann.

Bleiben wir bei dem aufgestellten Begriffe von Freiheit vorläufig stehen und fragen wir uns, ob nach demselben

vielleicht Grund vorhanden ist, die Freiheit für unverträglich zu halten mit der Unveränderlichkeit. Dieser letztern zufolge bleibt Gott von Ewigkeit bis in Ewigkeit in allen Beziehungen der nämliche, bleiben namentlich alle seine Wollensakte, alle seine Beschlüsse von Ewigkeit bis in Ewigkeit die nämlichen und müssen die nämlichen bleiben. Seiner (eben erklärten) Freiheit gemäß, die ihm offenbar in jedem einzelnen Augenblicke eignet, ist er jeden Augenblick, ist er von Ewigkeit bis in Ewigkeit über die Objekte seines Wollens erhaben, dergestalt, daß er sie jeden einzelnen Augenblick wollen und nicht wollen kann. Ist nun hier ein Anschein von Unverträglichkeit vorhanden? Ja, und zwar ein sehr starker, der zuletzt in wirkliche Unvereinbarkeit ausläuft. Als unveränderliches Wesen nämlich muß Gott das, was er einmal will, von Ewigkeit bis in Ewigkeit wollen und kann es nicht auch nicht wollen; als freies Wesen muß er das, was er wirklich will, von Ewigkeit bis in Ewigkeit auch nicht wollen können. Nach seiner Unveränderlichkeit also kann Gott das, was er will, nicht nicht-wollen, nach seiner Freiheit muß er es nicht-wollen können. Wie ließe sich das mit einander vereinbaren? Hier ist ja completter Widerspruch! Sofern Gott unveränderlich ist, muß er z. B. bei dem von Ewigkeit her gefaßten Rathschlusse der Welterschaffung durch alle Ewigkeit hindurch verharren und ist es ihm nicht möglich, zu irgend einer Zeit die Welterschaffung nicht zu wollen. Nun ist Gott aber auch frei, und zwar, wie sich von selbst versteht, zu jeder Zeit frei, und das Wesen seiner Freiheit besteht (nach dem historisch vorgelegten Begriffe von Freiheit) darin, daß er das, was er will, auch nicht wollen kann. Sofern also Gott frei ist, muß er die Welterschaffung, die er von Ewigkeit bis in Ewigkeit will, von Ewigkeit bis in Ewigkeit auch nicht wollen können. Es ist ihm also in jedem Augenblicke einerseits unmöglich, die Welterschaffung nicht zu wollen, und andererseits nothwendig, sie

nicht wollen zu können. Der direkteste Gegensatz und darum die vollste Unvereinbarkeit!

Man denke und sage nicht, es sei unglaublich, daß ein solcher Begriff von der Freiheit Gottes, der dieselbe in den unauflöslichsten Widerspruch mit seiner Unveränderlichkeit verwickelt, jemals im Ernste von Theologen gegeben worden sei. Ich kann hierfür sogar Werke der neuesten Zeit als Zeugen citiren. Eben in einem solchen bin ich folgender Definition begegnet: „Unter Freiheit des Willens versteht man das volle und ungehinderte Vermögen, sich selbst zu einer von zwei entgegengesetzten Handlungen nach freier Wahl zu bestimmen (potentia completa et expedita, se determinandi per electionem ad utrumlibet ex duobus oppositis). Diese zwei entgegengesetzten Handlungen können aber einander contradictorisch (Liebe und Nicht-Liebe), conträr (Liebe und Haß) oder der Art nach (Studium und Gebet) entgegengesetzt sein, daher theilen die Scholastiker die Freiheit ein in die libertas contradictionis, in die libertas contrarietatis und in die libertas specificationis.“ Hier wird die Freiheit so deutlich und so ausdrücklich wie möglich als das Vermögen bezeichnet, zu einer von zwei entgegengesetzten Handlungen sich selbst nach freier Wahl zu bestimmen, mithin als das Vermögen, unter zwei entgegengesetzten Handlungen frei, d. h. nach Belieben zu wählen = von zwei (z. B. contradictorisch) entgegengesetzten Handlungen (z. B. Schaffen und Nichtschaffen) sowohl die eine als die andere zu wählen (die beigefügte lateinische Erklärung sagt mit dürren Worten: *ad utrumlibet ex duobus oppositis* per electionem se determinandi, d. h. zu jeder beliebigen der beiden entgegengesetzten Handlungen sich durch Wahl zu bestimmen), folglich als das Vermögen, eine und dieselbe Handlung zu thun und nicht zu thun (z. B. schaffen und nicht zu schaffen). Die Freiheit im Wollen erscheint sonach hier als ein Erhabensein des Wollenden über das Objekt seines Wollens in dem früher angegebenen Sinne, daß er nämlich die-

ses Objekt wollen und auch nicht wollen kann. In einem andern der Jetztzeit angehörigen Werke bin ich auf folgende Worte gestoßen: „Gott ist hinsichtlich dessen, was nicht sein eigenes Wesen ist, die unbedingt freie Aktualität, die Anderes setzen kann, wenn sie will. Er setzt das Freie — das Seinkönnende mit Freiheit. Es ist aber in der Freiheit der göttlichen Wirksamkeit nach Außen eingeschlossen, daß Gott . . . den Weltgedanken verwirklichen und auch nicht verwirklichen kann." Dieselbe Definition!

Aus dem Bisherigen geht unwiderleglich hervor, daß bei Zugrundelegung des angegebenen Begriffes von Freiheit die Freiheit Gottes wirklich mit seiner Unveränderlichkeit nicht vereinbart werden kann. Wohlgemerkt! das Ergebniß ist nicht dieses, daß wir blos nicht begriffen, nicht einsähen, wie die beiden Attribute neben einander bestehen können; nein, wir sehen klar ein, daß sie gerade Entgegengesetztes besagen, daß sie sich folglich ausschließen und aufheben. Wenn Liebermann sagt, daß nach Aller Eingeständniß die Vereinbarung der Freiheit Gottes mit seiner Unveränderlichkeit kaum möglich sei, so scheint er auch von dem obigen Begriffe der göttlichen Freiheit ausgegangen zu sein.

Was nun? Sollen wir wirklich behaupten, die Freiheit und die Unveränderlichkeit Gottes könnten nicht zusammen bestehen? Das sei ferne! Weit eher soll das ausgesprochene Ergebniß die Definitionen, die wir an die Spitze unserer Erörterungen gestellt haben, in unsern Augen verdächtigen und uns zu abermaliger sorgfältiger Reflexion auf dieselben auffordern. Dieser Aufforderung soll alsobald entsprochen werden.

Die Unveränderlichkeit Gottes läßt nach dem Wortsinne und nach der Offenbarungslehre eine andere Erklärung, als die gegebene, nicht zu. Aber die Freiheit Gottes? Diese wird von andern Theologen und Philosophen auf eine von der obigen abweichende Weise gedeutet,

nämlich als das Vermögen, sich selbst zum Wollen zu bestimmen, die Bestimmung zum Wollen eines Gegenstandes lediglich von sich selbst zu empfangen. Auch das ist Freiheit im Wollen, nämlich ein Freisein oder ein Lossein von fremder Bestimmung zum Wollen, ein Nichtgebundensein an solche fremde Bestimmung; es ist eine Unabhängigkeit des Wollenden von dem, was nicht er selbst ist, eine Abhängigkeit des Wollenden nur von sich selbst. Die höchste Freiheit besteht nach dieser Anschauungsweise darin, daß der Wollende nur durch sich selbst zum Wollen bestimmt werden kann, daß etwas von ihm Verschiedenes ihn nicht nur nicht mit unwiderstehlicher Gewalt zum Wollen bestimmen, sondern nicht einmal den schwächsten, den entferntesten Versuch machen kann, ihn zum Wollen zu bestimmen. Gott hat die Welt mit Freiheit erschaffen, die Menschen mit Freiheit erlöst, heißt hiernach: die Bestimmung zur Welterschaffung, zur Menschenerlösung hat Gott lediglich von sich selbst empfangen; er hat sich aus sich selbst zu der einen wie zu der andern entschlossen; außer ihm selbst hat nichts, gar nichts auf diesen seinen Entschluß eingewirkt. In diesem Begriffe von Freiheit ist nicht eingeschlossen, daß Gott von der Welterschaffung und Menschenerlösung auch hätte abstehen können; aber eben so wenig besagt er, daß er die eine und die andere hätte vornehmen müssen. Er läßt die Frage, ob Gott das, was er verwirklichen wolle, wollen müsse oder auch nicht wollen könne, ganz unberührt, und behauptet nur, daß Gott zu allem Wollen, was in ihm ist, kraft eigener Selbstbestimmung übergehe, daß all sein Wollen ganz und vollständig, einzig und allein von ihm selbst als Subjekt ausgehe.

Ist nun die Freiheit Gottes, auch wenn sie in diesem Sinne genommen wird, mit seiner Unveränderlichkeit unvereinbar? Wir wollen sehen. Unter der Freiheit Gottes, welche als die höchste, als die unbeschränkteste, als die voll-

kommenste angenommen werden muß, ist zu verstehen, daß all sein Wollen ihn zum alleinigen Urheber habe und gar keinen andern Urheber haben könne. Was er also auch immer will, er will es aus und durch sich selbst, und zwar so, daß ein Anderes, als er, auf dieses sein Wollen gar keinen Einfluß äußern kann. Kann nun ein solches lediglich in Gott als Subjekt gründendes Wollen ewig und unveränderlich sein? Warum nicht? Kann Gott nicht einerseits schon von Ewigkeit her sich aus und durch sich selbst zu seinem gesammten Wollen bestimmt haben? Allerdings kann er das; so gut er von Ewigkeit her wollen kann, kann er auch von Ewigkeit her aus und durch sich selbst wollen. Kann er nicht auch andererseits von Ewigkeit bis in Ewigkeit fortfahren, sich aus und durch sich selbst zu dem nämlichen Wollen zu bestimmen? Auch diese Möglichkeit besteht vollkommen, wie ohne Weiteres einleuchtet. Doch damit ist blos gesagt, daß das freie göttliche Wollen unverändert fortbestehen kann, d. h. daß es stets das nämliche bleiben kann und nie ein anderes zu werden braucht. Aber kann es auch unveränderlich fortbestehen, d. h. in der Weise fortbestehen, daß es gar kein anderes werden kann? Auch das. Die Freiheit des göttlichen Wollens wird nicht im Mindesten angetastet, wenn dasselbe auch stets das nämliche bleiben muß; es bleibt ja dabei immer ein aus der Selbstbestimmung Gottes hervorgegangenes, d. i. ein freies Wollen. Die Selbstbestimmung Gottes zum Wollen — und in ihr wurzelt ja die Freiheit seines Wollens — wird doch dadurch nicht aufgehoben, daß sie immer auf das nämliche Wollen nicht blos gerichtet ist, sondern auch gerichtet sein und bleiben muß. Gott ist absolut frei und zugleich unveränderlich, heißt hiernach: Von Ewigkeit her hat Gott sich zu allem seinem Wollen die Bestimmung einzig und allein selbst gegeben; zu allem Wollen aber, wozu er sich von Ewigkeit her selbst

bestimmt hat, fährt er auch durch alle Ewigkeit hindurch fort sich selbst zu bestimmen, dergestalt, daß er die eigene freie Selbstbestimmung zu allem diesem Wollen nie aufheben, nie zurückziehen kann. Zur größeren Veranschaulichung dieser generellen Erklärung wiederhole ich sie an einem concreten Beispiele. Gott ist in Ansehung des Beseligungsbeschlusses der ihm treu dienenden Menschen absolut frei und unveränderlich, heißt nach dem zuletzt Gesagten: von Ewigkeit her hat Gott beschlossen, die ihm treu dienenden Menschen zu beseligen, und zwar beruht dieser sein ewiger Beschluß einzig auf seiner ewigen Selbstbestimmung dazu; zu diesem Beschlusse aber gibt er sich die Selbstbestimmung immerfort, und es ist ihm unmöglich, jemals aufzuhören, sich die Selbstbestimmung dazu zu geben. Wo wäre hier nur ein Schatten von Unvereinbarkeit?

Wenn wir also den zweiten Begriff von Freiheit zu Grunde legen, so hat die Vereinbarung der Freiheit Gottes mit seiner Unveränderlichkeit nicht die mindeste Schwierigkeit. Welcher Begriff von Freiheit steht nun dem christlichen Theologen wohl an? Derjenige, welcher die Vollkommenheiten Gottes in einen nicht zu hebenden Conflikt mit einander bringt, welcher Gott für den Träger aller Vollkommenheiten zu halten verbietet, oder derjenige, welcher nicht einen Schein von Widerstreit unter den göttlichen Vollkommenheiten bestehen läßt, welcher dem Glauben an Gott als den Inbegriff aller Vollkommenheiten nicht das geringste Hinderniß in den Weg legt? — — —

Ueber die Verbindung der Gottheit mit dem entseelten Leibe Jesu während seines menschlichen Todes.

Daß die Gottheit mit der menschlichen Seele Jesu während der Zeit seines Todes (hypostatisch) vereinigt geblieben sei, kann, nach vielen Stellen der h. Schrift (wie z. B. 1. Petr. 3, 18 ff.) nicht bezweifelt werden. Auch bezeugt Petavius de Incarnat. lib. 12. cap. 19., daß ihm von den Alten kaum einer bekannt sei, der das in Zweifel gezogen oder anders geurtheilt habe. — Blieb die Gottheit denn auch mit dem Leibe Jesu vereinigt?

Die h. Schrift enthält nichts, woraus diese Frage mit Sicherheit beantwortet werden könnte. Aber die h. Väter lehren mit großer Uebereinstimmung, das Wort (der Sohn Gottes) habe nur vermittelst der Seele den Leib angenommen. „*Iuxta* veteres Patres Verbum corpus mediante anima assumpsit;" sagt Perrone num. 279. de Incarnatione (volum. IV.). Und daselbst in der Note zu num. 448. heißt es: „De trito hoc Patrum axiomate, Verbum nempe *mediante anima* carnem assumpsisse, cfr. Petav. lib. IV. cap. 13.; ubi ostendit, mentem revera fuisse Patrum, *animam interponi debere tanquam medium, quo extrema duo*, *Verbum nimirum et Carnem*, *nimium alioquin abhorrentia, conciliari et uniri inter se necesse fuerit.* Hoc enim argumento seu principio Patres utebantur disputantes adversus Arianos illos, qui Christo homini veram animam denegabant, et adversus ethnicos, qui putabant, non decere maiestatem divinam contagione carnis ac sordibus infici; quibus respondebant, quod *interventu spiritus*, hoc est, *animae vel mentis cum carne copulatus sit Deus.* Imo interdum animae ipsi, mediante mente, Verbum divinum se coniunxisse docebant; ut sic ex propriis principiis refellerent Apollinaristas, qui, duce Platone inter animam et mentem distinctionem interponentes, autumabant, Verbum ani-

mam assumpsisse, sed ratione seu mente carentem.“ Wenn die Gottheit mit dem Leibe nur mittelst der Seele verbunden war, dann war also, so scheint geschlossen werden zu müssen, zur Zeit des menschlichen Todes Christi (= zur Zeit, wo die Seele vom Leibe getrennt war) die Gottheit mit seinem Leibe nicht verbunden. Dagegen hat die große Mehrheit der Väter und Lehrer der Kirche immer geglaubt und gelehrt, die Gottheit sei während der Zeit des Todes Jesu nicht blos mit seiner Seele, sondern auch mit seinem Leibe verbunden geblieben. Dieser Glaube zeigte sich besonders zur Zeit des Apollinarismus. Wenn Christus keine wahre menschliche Seele hatte, sondern deren Stelle die Gottheit vertrat, so ist auch, so argumentirten die Väter gegen die Apollinaristen, die eben jener Ansicht huldigten, in seinem Tode nicht die Seele, sondern die Gottheit vom Leibe getrennt worden; es ist aber gottlos zu behaupten, daß die Gottheit vom Leibe getrennt worden; also muß sich die Seele getrennt und also Christus eine solche gehabt haben und noch haben. Diese Väter unterstellten demnach als etwas Gewisses und selbst von Seiten der Apollinaristen nicht in Abrede zu Stellendes, daß im Tode Jesu die Gottheit von dem Leibe nicht getrennt worden sei. Hören wir hierüber den alleinigen Athanasius, welcher de Salutari adventu Iesu Christi n. 16. sagt: „Wenn das Wort von dem Leibe gewichen und so die Tödtung geschehen ist, dann haben die Juden wider Gott obgesiegt, eben dadurch, daß sie die unauflösliche Vereinigung (der Gottheit mit dem Leibe) aufgelöst haben.“ Aber auch unter anderen Verhältnissen, wo sie nicht gerade den apollinaristischen Irrthum bekämpfen, sprechen die Väter ihren diesfälligen Glauben unumwunden aus. So sagt Papst Leo Magnus serm. 1. de resurrectione Domini: „Die Auferstehung des Heilandes hat weder seine Seele in der Unterwelt, noch seinen Leib im Grabe lange aufgehalten; und so schnell war die Belebung des unverweseten Leibes (carnis), daß sein Tod mehr dem Schlafe

als dem wirklichen Tode glich: weil die Gottheit, die sich nicht von den beiden Wesenheiten der angenommenen Menschheit (nämlich von der Seele und vom Leibe) trennte (deitas, quae ab utraque suscepti hominis substantia non recessit), was sie durch ihre Macht von einander trennte, durch dieselbe Macht auch wieder mit einander vereinigte." Wie die Väter, lehrt auch der Römische Katechismus an mehreren Stellen. So part. I. cap. 5. qu. 6.: „Da Christus ein wahrer und vollkommener Mensch war, so konnte er auch wahrhaft sterben; der Mensch aber stirbt, wenn seine Seele vom Leibe getrennt wird. Wenn wir daher sagen, Jesus sei gestorben, so zeigen wir damit an, daß seine Seele vom Leibe getrennt worden; doch aber geben wir damit nicht zu, daß auch die Gottheit vom Leibe sei getrennt worden; wir glauben und bekennen vielmehr standhaft, daß, nach der Trennung der Seele vom Leibe, die Gottheit sowohl mit dem Leibe im Grabe, als mit der Seele in der Vorhölle vereint gewesen sei." Daselbst qu. 8.: „Wir glauben nicht nur, daß der Leib Christi begraben worden sei, sondern durch diese Worte (im 4. Glaubensartikel) wird uns vorzüglich zu glauben vorgestellt, daß Gott begraben worden sei; gleichwie wir auch nach der Vorschrift des katholischen Glaubens durchaus mit Wahrheit sagen, Gott sei gestorben und aus der Jungfrau geboren. Denn da die Gottheit nie vom Leibe, der in's Grab gelegt wurde, getrennt worden, so bekennen wir mit Recht, Gott sei begraben worden." Dieselbe Lehre findet sich auch cap. 6. qu. 1. und 8. Endlich bekennt sich zu dieser Lehre auch Papst Pius VI. in seiner Bulle Auctorem fidei, indem es censura 63. heißt: „Die Gläubigen beten das Herz Jesu als das Herz Jesu an (illud adorant ut est cor Iesu), nämlich das Herz der Person des Wortes, womit es unzertrennlich vereinigt ist, auf dieselbe Weise, wie der entseelte Leib Christi in den drei Tagen des Todes ohne

Trennung oder Absonderung von der Gottheit anbetungswürdig war im Grabe."

Aber — wie verträgt sich diese Lehre, daß die Gottheit mit dem Leibe Jesu im Grabe während der Zeit seines menschlichen Todes vereinigt geblieben sei, mit jener anderen Lehre, das Wort habe nur vermittelst der Seele den Leib angenommen? Wenn das Wort nur vermittelst der Seele den Leib angenommen hat, hat sich dann nicht dasselbe mit der Seele zur Zeit des Todes Jesu wieder von dem Leibe getrennt? Diese Einwendung macht sich auch Billuart tractat. de Incarnatione, Dissert. VII. artic. III. (tom. 14. edit. Wirceburg. de anno 1758 pag. 237.) und antwortet, das wäre allerdings dann wahr, wenn die Seele ein nothwendiges, nicht aber, wenn sie ein blos passendes und schickliches Verbindungsmittel zwischen der Gottheit und dem Leibe wäre; so könne eine Freundschaft, die unter zwei Personen durch eine dritte gestiftet worden, auch nach Beseitigung dieser noch fortdauern. Hören wir ihn selbst: „Dices: Quoties aliqua inter se uniuntur mediante aliquo, separato illo medio dissolvitur unio; sic separata superficie a corpore, ab ipso removetur etiam color: Ergo si Verbum assumpsit corpus mediante anima, illa anima separata a corpore in triduo mortis, ab ipso etiam remota est subsistentia Verbi, quod est falsum. R. Ant. verum esse de medio necessario, non vero de medio quoad aptitudinem et congruentiam, sic inter aliquos causatur amicitia mediante aliquo, eo remoto, adhuc remanet amicitia." Allein die Väter betrachten die Seele nicht als ein blos passendes und schickliches, sondern als ein blos nothwendiges Verbindungsmittel der Gottheit mit dem Leibe; wenigstens ist das unter anderen mit Ambrosius und Origenes der Fall, als welche (jener Tractat. de Trinit. c. 13., dieser Periarch. c. 6.) eine unmittelbare Verbindung beider mit einander für unmöglich erklären. Stehen denn nun die Väter nicht mit sich selbst im Widerspruche, wenn sie einerseits

zwar lehren, das Wort habe nur vermittelst der menschlichen Seele den menschlichen Leib angenommen, und andererseits doch darauf bestehen, daß das Wort auch mit dem menschlichen Leibe Jesu im Grabe verbunden geblieben sei? Das doch nicht! Man darf nur unterscheiden zwischen hypostatischer und nichthypostatischer Vereinigung; und aller anscheinende Widerspruch verschwindet. Wir sagen nun:

Eine hypostatische Vereinigung des Wortes mit dem Leibe war allerdings nur vermittelst der Seele möglich. Um uns hiervon zu überzeugen, dürfen wir nur bedenken, worin die hypostatische Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Jesu Christo bestehe. Diese Vereinigung besteht, wie Jeder weiß, in der Vereinigung beider Naturen zu Einem (persönlichen) Subjekte, so zwar, daß zur Hervorbringung aller Wirkungen in diesem zusammengesetzten Subjekte beide Naturen zusammenwirken, nicht aber der Mensch durch die Thätigkeit der göttlichen Natur wirkt (dann wäre der Mensch — Gott geworden, was nicht möglich, weil dann die Persönlichkeit in Gott aufgehört haben müßte), sondern daß das Wort (der Sohn Gottes) durch die Thätigkeit der menschlichen Natur wirkt (Gott ist Mensch geworden), und daß er dann alle diese Wirkungen (als die seinigen, d. h. als seiner göttlichen Person (die menschliche Persönlichkeit hat in ihm aufgehört) zukommende findet oder erkennt. Nun kann aber das Wort nur solche Wirkungen als die seinigen oder als seiner göttlichen Person zukommende finden, welche seiner (des Wortes) Natur gemäß sind, welche, da das Wort als Gott ein purer Geist, d. h. ein erkennendes und wollendes Wesen, und nichts anders ist, keine anderen sein können, als Akte des Erkennens und Wollens. Mithin kann das Wort unmittelbar nur mit der menschlichen Seele, als welche allein solcher Wirkungen fähig ist, hypostatisch vereinigt sein. Da jedoch mittelst solcher von dem Worte in der menschlichen Seele

Jesu hervorgebrachten Wirkungen auch in dem mit dieser Seele physisch vereinigten Leibe entsprechende Wirkungen entstehen oder sich einfinden: so ist das Wort auch mit diesem Leibe, aber nur mittelbar, nämlich vermittelst der menschlichen Seele, hypostatisch vereinigt. Hieraus folgt, daß das Wort zur Zeit des menschlichen Todes Jesu zwar wohl (was Glaubenslehre) mit seiner menschlichen Seele, nicht aber mit seinem Leibe, als welcher ja zu dieser Zeit von der Seele getrennt war, hypostatisch vereinigt blieb. Ohne Zweifel haben die oben erwähnten Väter an eine solche hypostatische Vereinigung gedacht, wenn sie eine unmittelbare Vereinigung des Wortes mit dem Leibe für unmöglich erklärten.

Dagegen ist eine unmittelbare nichthypostatische Vereinigung der Gottheit mit dem Leibe nicht schwerer möglich oder gedenkbar als die Vereinigung des menschlichen und überhaupt jedes Geistes mit einem Leibe. Denn jeder Geist oder jede geistige Natur, wie viel mehr die allmächtige göttliche, besitzt, wie Stattler (§. 344. III.*) sich ausdrückt, eine bewegende Kraft und das Vermögen durch die Bewegung zu wirken; einer solchen Einwirkung aber ist der (entseelte) Leib allerdings empfänglich (pollet vi motrice et virtute agendi per motum, cuius solius impressionis capax est corpus). Wenn daher Theologen, wie Billuart (l. c. pag. 262.) und Liebermann (III. 570.) weiter gehen und auch eine hypostatische Vereinigung des Wortes mit dem entseelten Leibe Jesu im Grabe behaupten *): so ist nicht wohl abzusehen, wie diese Behauptung sich rechtfertigen

*) Doch beschränkt Billuart seine Behauptung, indem er l. c. nach den Worten „De facto Verbum assumpsit naturam irrationalem et insensibilem, cum triduo mortis mansit unitum hypostatice cadaveri, communicans ei suam personalitatem" — hinzufügt: „non quidem sub ratione personalitatis, sed sub ratione subsistentiae constituentis non personam sed suppositum, quia creatura irrationalis est incapax denominari persona."

lasse. Denn der entseelte Leichnam Jesu im Grabe war nicht fähig, Wirkungen an- und aufzunehmen, welche der Natur oder Wesenheit des Wortes konform sind; und eben so wenig konnte das Wort irgend Wirkungen des entseelten Leibes als die seinigen oder als ihm zukommende finden — wenn anders überhaupt noch von Wirkungen des entseelten, weder etwas thuenden noch leidenden, Leibes die Rede sein kann. Eine hypostatische Vereinigung des Wortes mit dem im Grabe ruhenden Leibe Jesu kann also, wir wiederholen es, nicht wohl angenommen werden; dagegen hat die Annahme einer nichthypostatischen solchen Vereinigung nicht die mindeste Schwierigkeit. „Corpori“ — sagt Stattler §. 419*. — sicut in vita non nisi mediante anima hypostatice, id est, sub unitate suppositi, Verbum unitum erat, ita post mortem, non quidem specialim persona Verbi, sed tamen Divinitas ipsa unita mansit, influxu supernaturali, continuo praeservans illud ab omni initio vel minimo corruptionis, iuxta illud Psalmi XV. 10. *Non dabis Sanctum tuum videre corruptionem*; quod Act. II. 27. S. Petrus de Christo dictum esse affirmat.“ Nach Stattler blieb also die Gottheit mit dem entseelten Leibe Jesu im Grabe, jedoch nicht hypostatisch, vereinigt und bewahrte denselben durch stete übernatürliche Einwirkung vor jeder, auch der geringsten Verwesung. Gegen diese Stattler'sche Ansicht läßt sich, soviel wir sehen, nichts einwenden, wenn nicht etwa dieses, daß ja dann nicht, wie es in der Bulle Auctorem fidei heißt, der Leib Jesu im Grabe anbetungswürdig gewesen sein würde. Allein wenn auch keine eigentliche hypostatische Vereinigung im strengen (oben angegebenen) Sinne zwischen dem Worte und dem Leibe Jesu im Grabe stattfand und nicht stattfinden konnte, so waren doch beide unmittelbar mit einander zu Einer Subsistenz (freilich nicht zu einer persönlichen, in dem angegebenen Sinne) verbunden; und daher der Leib Jesu im Grabe immer noch anbetungswürdig.

Blieb denn, wie mit dem entseelten Leibe Jesu im Grabe, so auch mit seinem am Kreuze vergossenen und also vom Leibe abgesonderten Blute die Gottheit unmittelbar verbunden? Hierüber sind die Theologen nicht so einig. Unter Papst Pius II. brach zwischen den Theologen aus dem Orden des h. Franziskus und denen aus dem Orden des h. Dominikus über diesen Gegenstand ein heftiger Streit aus, indem diese die Frage bejaheten, jene sie verneinten; drei Tage hindurch wurde in Gegenwart des Papstes gestritten, aber nichts entschieden; vielmehr wurde zwei Jahre später durch eine päpstliche Konstitution beiden Parteien Stillschweigen auferlegt und für den Fall, daß die eine die andere verketzerte oder auch nur mit einer Zensur belegte, die Strafe der Exkommunikation angedroht. In dem bald nachher ausbrechenden Streite darüber, ob Christus bei seiner Auferstehung alles früher vergossene Blut wieder angenommen und mit seinem glorwürdigen Leibe vereinigt, oder aber ob er irgend vergossenes Blut auf der Erde zurückgelassen habe, behaupteten die Dominikaner das Erste, sich stützend auf eine Stelle in den Werken ihres Ordensbruders des heil. Thomas von Aquin und noch auf einige andere, übrigens zweifelhafte Väterstellen. Auch mußten sie das behaupten bei jener ihrer anderen Meinung, daß die Gottheit auch mit dem vergossenen Blute zur Zeit des menschlichen Todes Jesu verbunden geblieben sei: weil, nach dem Glauben der katholischen Kirche, seit der Himmelfahrt Jesu vierzig Tage nach seiner Auferstehung die ganze Menschheit desselben zur Rechten Gottes des Vaters sitzt. Aus diesem Grunde folgt, daß, wenn auch die angeblichen Blutstropfen Christi, in deren Besitz einige Kirchen zu sein sich rühmen, wirkliche Blutstropfen Christi wären, daß dann diese Blutstropfen zwar als kostbare Reliquien des Erlösers in hohen Ehren gehalten werden müßten, keineswegs aber angebetet werden dürften.

In Baltzer's Beiträgen zur Vermittelung

eines richtigen Urtheils über Katholizismus und Protestantismus findet sich, S. 63—64. des II. Heftes, eine sogenannte spekulative Begründung der Lehre, daß die Gottheit mit dem Leibe Jesu zur Zeit seines menschlichen Todes vereinigt geblieben sei, die wir hier schließlich mit der Bemerkung mittheilen wollen, daß wir das Urtheil über den Werth derselben ganz dem Leser anheimstellen.

Ist aber Christi Leib und Blut (nämlich nach Joh. 6, 33., 54, 59.) das belebende Prinzip des ganzen erlöseten Menschenstammes und Christus selbst (nach andern vorher angeführten Schriftstellen) eben so sehr dessen lebendiges, wie Adam dessen todtes Haupt; so folgt, daß der im Menschengeschlechte vorhandene Stammleib, worin alle Einzelleiber ihren immanenten Lebensgrund haben, wenn er, abgesehen von allen Einzelleibern, blos in seinem irdischen Stammgesetze als *natura naturans* aufgefaßt wird, nicht Adam, sondern Christo angehört. Denn Adam ist nur um Christi willen und in Beziehung auf ihn der irdische Stammvater geworden, so daß Christus in Verbindung mit Adam und nicht schon Adam für sich allein der irdisch-himmlische Stammvater des ganzen Menschengeschlechtes ist. — In dieser Idee haben wir das ganze Menschengeschlecht in Christo unter dem Weltgesetze des Lebens. Der gemeinsame Stammleib, oder die zeugende *natura naturans* ist, wenn man absieht von allen Einzelleibern, die in der *natura naturata* ihre Realoffenbarung haben, der unsterbliche Stammleib Christi, sofern er als Gottmensch zugleich der geistige und himmlische Adam ist. Dagegen bleiben alle Einzelleiber dem Weltgesetze des thierischen und irdischen Adams verfallen und werden vom Abgrunde des Todes bis auf den letztgeborenen Adamssohn verschlungen werden. — Durch Christus, als den Gottmenschen, wurde zunächst der im Sündenfalle gestorbene himmlisch-irdische Stammvater zu einem irdisch-himmlischen wieder auferweckt und ungeachtet der Gottmensch in der Zeitenfülle als das historische Weltwunder im Weltgesetze des irdischen und himmlischen Lebens sich zeigte, blieb er doch als

Menschensohn mit seinem Einzelleibe dem Weltgesetze des irdischen Todes unterworfen. — Wir müssen daher den Leib Christi als Einzelleib des Menschensohnes unterscheiden von dem Stammleibe des Gottmenschen. Nur jener war dem Tode unterworfen, nicht auch dieser. Und nur als Menschensohn ist Christus am Kreuze verschieden, nicht auch als Gottmensch. Darum blieb nach der Lehre des römischen Katechismus der Leib Christi mit dem Gottsohn in Vereinigung, ungeachtet der Menschensohn verschied und als geistiger und himmlischer Adam mit dem Gottsohn in Vereinigung fortlebte *), d. h.: es blieb der unter dem Weltgesetze des Lebens stehende Stammleib in fortgesetzter Vereinigung mit der Person des Gottmenschen, ungeachtet die Geistseele des mit dem Gottsohn vereinigten Menschensohns von ihrem Einzelleibe abschied und in bleibender Vereinigung mit dem Gottsohn zur Unterwelt hinabstieg."

---

*) Pars I. cap. VI. Quaest. 1. . . . *hoc nobis credendum proponitur, Christo iam mortuo, eius animam ad inferos descendisse, ibique tamdiu mansisse, quamdiu eiusdem corpus* (als Einzelleib) *in sepulchro fuit. His autem verbis simul etiam confitemur, eandem Christi personam* (als Synthese von Gottsohn und Menschensohn, mit Inbegriff des lebendigen Stammleibes bei gestorbenem Einzelleibe) *eo tempore et apud inferos fuisse, et in sepulcro iacuisse. Quod quidem cum dicimus, nemini mirum videri debet, propterea quod, ut saepe iam docuimus, quamvis anima a corpore* (als Einzelleib) *discesserit, nunquam tamen divinitas vel ab anima, vel a corpore* (als Stammleib, in welchem Christi Einzelleib das Haupt ist) *separata est.*" Ob wohl der römische Katechismus an diese Unterscheidung von Stamm- und Einzelleib gedacht haben mag — ?

Röm. VIII. 17 und ff.

Daß diese Stellen mancherlei Deutung fähig sind, davon zeugen die Exegeten. — Man denke nur an die neuern Exegeten — an Tholuck, Reiche u. A. — Den Stein des Anstoßes legt der Ausdruck ἡ κτίσις, πᾶσα ἡ κτίσις die Schöpfung, die ganze Schöpfung. Diese wartet eines Wartens auf die Offenbarung der Kinder Gottes, und dieses Warten soll in der künftigen Glorie, die derer sein werde, welche mit Christo leiden, belohnet werden. — Nun fragt man nach dem Umfange der κτίσις, Schöpfung. Einige dachten sich die Christen, Andere Juden- oder Heidenchristen; bald bezog man den Ausdruck auf das Volk Israel, bald auf die Heidenwelt oder die ganze Menschheit. Endlich nahm man den Ausdruck wörtlich, und faßte unter denselben die ganze Schöpfung, vernünftige und vernunftlose. Jeder Exeget wand sich, so gut er konnte, durch; rettet man die wörtliche Auffassung, so verwickeln wieder manche Fragen, um sich die Sache im Geiste der Offenbarung vorzustellen. — Man hat bald eine Vorstellung, geht man nur auf den Offenbarungs-Organismus ein; ob aber diese sich mit unserm Apostel sühnt, das ist eine andere Frage. Das ist die Vorstellung. „Adam, der erste Mensch, sündigte, und mit dieser kam der geistige wie leibliche Ruin in die Menschheit. Der Fluch, der die erste Sünde begleitete, lautete: „Verflucht sei die Erde um deinetwillen; nur mit Beschwerde sollst du dich ernähren alle Tage deines Lebens, sie soll dir Dorn und Distel tragen u. s. w. Sonach soll selbst die Erde, die vernunftlose Natur, diesen Fluch der Sünde entladen helfen, und Gott, der Weltregierer, gab ihr dieses Fluches wegen gerade die Gestaltung. — Darum heißt es: Verflucht sei die Erde um deinetwillen. Wenn nun Christus kam, um den Fluch der Sünde wegzunehmen, und wenn — wie bekannt nach der Geschichte — die Menschheit nach Erlö-

sung seufzte, sei es bewußter oder bewußtloser Weise: dann dürfte es nicht zu kühn figürlich gesprochen sein, wenn es heißt: „die ganze Schöpfung seufzte," harrte der Erlösung. — War nun wirklich Christus erschienen, so war die Erlösung näher, so mußte das Bedürfniß, erlöst zu werden, stark und stärker werden, und darum auch in gewissem Sinne der Fluch von vernunftloser Erde weichen. — Sodann: die ganze Schöpfung u. s. w."

Ob aber diese Deutung nach der Analogie sich halte, darüber hat sich der Apostel nach seinem Gedankengang auszuweisen. Dieser Gedankengang hebt mit Kap. VII., wenn auch in entfernter Weise, an; damit machen wir aber den Anfang, um im Geiste des Apostels desto gewisser zu exegisiren, weil durchweg, bei jedem Schriftsteller, ein Gedanke den andern bestimmt, näher deutet. „Nichts Verdammliches ist sonach jetzt mehr in denen, welche in Christo sind; in Christo aber sind Solche, welche nicht mehr nach dem Fleische (fleischlichen Gelüsten), sondern nach dem Gesetze des in Christo lebenden Geistes wandeln. Das Gesetz (mosaische) vermochte nicht von Sünde und Tod zu befreien, sondern Christus, obgleich dasselbe heilig, gerecht und gut war. — Im Gegentheile kam das Gesetz um seine Kraft per carnem, διὰ τῆς σαρκός, durch das Fleisch." Vgl. Cap. VIII. 1—3., Cap. VII. 7 u. ff. Wozu aber diente denn das Gesetz? — Wohl dazu, um die Sünde ins Leben zu rufen? Allein das konnte nicht der Fall sein, da das Gesetz heilig, gerecht und gut war, und autorisirt von dem allheiligen Gott. Auf diese Fragen ertheilt der Apostel entschiedene Antwort. Vergl. nur das angeführte Kapitel VII. 7 und ff. Darnach, wie leicht zu ersehen, vermittelte das Gesetz die Erkenntniß der Sünde; und obgleich nun der Mensch, mit der Leuchte des Gesetzes, die Sünde erkannte, so that er sie dennoch. — Auf diesem Wege und in dieser Weise wuchs nun Sünde und Schuld. Aber warum that dennoch der Mensch wider das Gesetz? Auf diese Frage antwortet bestimmt Kap. VII., insbesondere V. 17. „Die im Menschen

wohnende Sündhaftigkeit — ἡ οἰκοῦσα ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἁμαρτία, die, wie Kap. V. aufweiset, durch den ersten Menschen — Adam in die Welt getreten, und von ihm auf alle Menschen übergegangen ist." Da nun, nach Kap. VIII. 3. das Gesetz in Folge der den Menschen inwohnenden ἁμαρτία — Sündhaftigkeit — zur Entschuldigung und Rechtfertigung zu schwach war, darum sandte Gott seinen Sohn Christum wie angethan mit sündlichem Fleische, und verurtheilte, der Sünde wegen, die Sünde im Fleische (Kap. VIII, 3.) damit die vom Gesetze geforderte Gerechtigkeit (nach seiner heiligen Güte) an uns voll werde.

Die Darstellung des Apostels ist sehr sinnig und tief. Weit entfernt, daß der Apostel behaupten wollte, das Gesetz habe Sünde in das Leben rufen sollen, das sei seine Bestimmung gewesen, er führt nach Kap. V, 20. blos die auf den Grund des Gesetzes erfolgte sittliche Erscheinung an. — Darnach vermittelt das Gesetz die Erkenntniß der Sünde, und mit dieser Erkenntniß das Bewußtsein der sittlichen Schwäche und Schuld, beide aber ließen das Bedürfniß und das Sehnen nach dem Erlöser Christus fühlen. — War das der Fall, so arbeitete das Gesetz der Aufnahme des Erlösers in hohem Grade vor.

Der im V. 4 gegebene Gedanke wird in den folgenden Versen weiter ausgebildet; diese Ausbildung substituirt die Erneuung des innern Menschen, des Menschen nach dem Geiste, durch Christum; an diese Erneuung ist das Leben (ewige), an die Nicht-Erneuung, an den Wandel nach dem Fleische, Tod, Verderben, gebunden. Daher heißt es denn nach V. 10.: „Wenn Christus in euch ist (sein Geist in euch

*) Im Texte heißt es: δικαίωμα τοῦ νόμου — Rechtfertigung des Gesetzes. Diese Kürze verfängt. — Rechtfertiget denn das Gesetz? Mit nichten; denn alle Rechtfertigung kommt von Christo. Vergl. VII, 24 und 25. Daher überträgt sich sonder Zwang der Ausdruck: ὁ νόμος ἅγιος, δίκαιος, ἀγαθος. Vergl. VII, 12.

thätig) so ist der Leib zwar todt, um der Sündhaftigkeit willen, lebendig aber der Geist, um der Rechtfertigung willen." Dieser Gedanke ist nach dem frühern des Apostels klar, in sofern der Leib als Träger der ἁμαρτία (der Sündhaftigkeit) gedacht ist, Christus als Gnadenspender. Vergl. Kap. VII. Weil Christi Geist (Gnade) uns geworden, so sollen wir nicht mehr dem Fleische (fleischlichen Gelüsten), sondern dem Geiste leben; auf jenes Leben sind Tod, Verderben, auf dieses Leben und Seligkeit gesetzt. Vergl. VIII, 11—13. Als adoptirte Kinder Gottes lassen wir uns vom Geiste Gottes führen, und in diesem Geiste rufen wir: „Abba, Vater!" Wir sind adoptirte Kinder Gottes, nicht von Rechts-, Geburtswegen, sondern adoptione, υἱοθεσίᾳ, sind wir in dieses Verhältniß zu Gott getreten; als solche und willige auch Erben Gottes, Miterben Christi, wenn wir übrigens mit Christo, in seinem Geiste, leiden. Vgl. 14—17.

An dieser Stelle verhehlt der Apostel nicht eine besondere Absicht seines Schreibens, und diese läßt sich nicht verkennen in der Ermunterung zum gottergebenen Dulden. Diese Absicht tritt besonders nach den Versen 18, 31 u. ff. hervor.

Den Gedanken nach V. 18. ergreift der Apostel oder der Gedanke ergreift den Apostel, und, was er folgen läßt, will, soll in den Leiden dieser Zeit trösten. Mit V. 19. und solchen, wo die Ausdrücke κτίσις, πᾶσα ἡ κτίσις vorkommen, hebt die fragliche Schwierigkeit an, und dieses zwar mit der Frage: Welche oder was befaßt die κτίσις — Schöpfung? die vernünftige blos oder auch die vernunftlose? Wenn indeß die ganze Schöpfung gemeint ist, wie hat man sich dann all das von ihr Prädizirte vorzustellen? — Auf dem Wege der Exegese ist vor der Hand zu ermitteln. — Was soll uns auch abhalten, vielmehr uns nicht ermuntern, mit Christo zu leiden? Nichts, gar nichts. „Denn ich halte dafür, daß die Leiden dieser Zeit sich nicht mit der künftigen Glorie, die an uns offenbar werden wird, vergleichen lassen (Vgl. 18.).

Wartet doch die Schöpfung eines Wartens auf die Offenbarwerdung der Kinder Gottes (Vergl. 19.). — Wie, sollen denn nicht um so mehr wir als adoptirte Kinder Gottes mit Christo die Leiden der Zeit dulden, da sogar die Schöpfung überhaupt von Sehnsucht nach einer bessern Zukunft erfüllt ist. Wir als adoptirte Kinder Gottes sollten diese Sehnsucht nicht unterhalten, da wir Christi wegen die künftige Glorie mit Bewußtsein und Glauben erwarten, da selbst die Schöpfung und Nicht-Kinder Gottes sich von Sehnsucht auf künftige Glorie tragen lassen. — Zu dieser Deutung veranlaßt uns der Gegensatz des 18. und 19. Verses — an uns und die Schöpfung, εἰς ἡμᾶς und ἡ κτίσις. — Sonder Zweifel stehen ja diese Verse in einem Verhältnisse, und welch anderes, denn das hervorgehobene, läßt sich noch denken. — Aber welche befaßt die Schöpfung? Es ist der Gegensätzlichkeit wegen nicht in Abrede zu stellen, daß wenigstens an die Menschheit überhaupt (vom ersten bis zum letzten) gedacht sein müsse. Den Inhalt des Gedankens an dieser Stelle noch zu erweitern — das scheint uns zu gewagt, und darum exegetische Willkür. Von dieser Schöpfung (κτίσις) ist wieder nach V. 20. und 21. Rede. „Denn die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht freiwillig, sondern um dessentwillen, der sie unterwarf auf die Hoffnung hin, daß auch dieselbe Schöpfung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zu der glorreichen Freiheit der Kinder Gottes erlöset werde."

Das γὰρ (denn) nach V. 20. enthält einen Grund; aber für was? — Warum — an den vorhergegangen Gedanken angebunden — warum harret eines Harrens die Schöpfung auf die Offenbarwerdung der Kinder Gottes? — Weil sie (die Schöpfung) der Vergänglichkeit unterworfen ist, nicht der Vergänglichkeit widerstehen kann; sie harret aber auf die Hoffnung hin, daß auch sie selbst von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit u. s. w. — Welche befaßt nun die Schöpfung? Allhier ist die Antwort entschieden; die vernünftige, sich selbst bewußte Schö-

pfung harret, weil sie, und nur sie der Hoffnung fähig, mächtig ist. Der Gedanke ist sehr tief, und hat eine tiefe psychologische Grundlage. Das ewige Werden und Vergehen, der stete Wechsel der Erscheinungen und Zustände ist es, worauf das Hoffen und Sehnen anhebt und fortbesteht; gibt es auch in diesem Zeitleben ein Zustand, der zusagt — er währt nur Augenblicke. Hienieden gibt es nichts Stetes, Alles kreiset im ewigen Kreise. Drückt ein Geschick, so hebt Hoffnung auf Besseres an, und der Mensch läßt sie ungerne fahren; beglückt das bessere Geschick, so läßt er wieder nicht die Hoffnung, daß es bleibe. Aber, aber es wechselt. — Daher so natürlich das Hoffen und Sehnen zum Guten, was nicht wechselt, vergeht, sondern bleibt, ewig ist. — In dieser Hoffnung leben nun auch die Kinder Gottes, wo sie dulden, leiden; nicht nur sie, in ihr und mit ihr lebt die Schöpfung — die vernünftige. Diese Ordnung der Dinge hat Gott eingeleitet, und darum heißt es: „Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht freiwillig, sondern um dessentwillen, der sie unterworfen hat." Nach V. 22. begegnet uns derselbe Gedanke, aber mit mehr Inhalt, Allgemeinheit; auch ist derselbe modifizirt. Es heißt: „Wissen wir ja, daß die ganze Schöpfung seufzet, und in Geburtsnöthen liegt bis auf diese Stunde."

Wenn man bei der Exegese das Sprachelement zu beachten (wie das sich von selbst versteht), der Sprache den Geist vorstellt, und wenn der Geist in seiner Entwickelung wiederum zu begleiten ist, um die Sprache nicht falsch zu deuten; dann hat man selbst auf wörtliche, grammatikalische Auffassung besonderes Gewicht zu legen, wenn diese Auffassung nur nicht den Schriftsteller mit sich selbst in Widerspruch setzt, vielmehr dessen Gedankenkreis zwangslos erweitert oder näher bestimmt. — Dieser Grundsatz hat wohl an dieser Stelle Anwendung.

Hieß es früher schlechthin ἡ κτίσις — die Schöpfung, so blieb es doch unentschieden, ob damit auch die vernunft-

lose, die ganze Schöpfung, gemeint sei. Vgl. V. 19. Außer Zweifel war es, daß nach V. 21. und 22. nur der vernünftigen Schöpfung gedacht wurde; dafür sprach der Inhalt der Stellen. — Nun aber stoßen wir nach V. 22. auf den Ausdruck: *πᾶσα ἡ κτίσις* — die ganze oder gesammte Schöpfung. — Wer stellt sich hier nicht das Weltall — *τὰ πάντα* vor? — Wer nicht, wenn der Gedanke sich nicht als ein Verhältniß-Gedanke an die frühern anreiht, d. h. wenn er nicht als Neben-, untergeordneter, begründeter Gedanke zu fassen? Dazu könnte leicht das „*οἴδαμεν γάρ* — denn wir wissen — verleiten, wenn nicht das *γάρ* — denn — auch sprachlich eine andere Deutung gestattete. Wir haben es mit „ja" übersetzt, und mit dieser Uebersetzung den Gedanken an die frühern der Art angereiht, daß mit demselben eine Steigerung, Verallgemeinerung der frühern Gedanken fühlbar wird. Diese Auffassung widerspricht nicht nur nicht dem Ganzen, sondern bietet sich sogar zwanglos mit Rücksicht auf das „*πᾶσα ἡ κτίσις* — die gesammte Schöpfung." — Welch ist nun der Inhalt dieses 22. Verses? „Nicht nur die vernünftige, sich selbst bewußte Schöpfung, die Menschheit überhaupt, seufzet und liegt in Geburtsnöthen, selbst die vernunftlose. Sie seufzet nach Erlösung, gleich einer Gebärenden — mit Schmerz und Wehen." — Das ist aber eine tiefsinnige Auffassung des Weltalls, worin sich Alles im Entstehen und Vergehen, in einem ewigen Ringen nach Losgebundenheit und Freiheit offenbart. Und ist dieser Kampf vollendet, dann tritt die neue Erde und der neue Himmel ins Dasein, dann weicht der Fluch von der Erde. Vgl. II. Pet. III., Apol. XXI, 1 u. ff. Dieser Gedanke bestätiget, erhöhet dann den des 19. Verses zu dem angekündigten Zwecke, wenn sonst nicht der Apostel sogar an der Stelle diesen Gedanken in der jetzigen Allgemeinheit im Auge hatte, was damals wegen des einfachen *ἡ κτίσις* nicht ausgemacht werden konnte. Wenn die beschriebene Erscheinung, die Erneuung der Erde und des Himmels, eingetreten: dann hat der Erlöser sein

Werk vollendet; aber jetzt noch nicht. Denn die ganze Schöpfung seufzet noch bis auf diese Stunde — ἄχρι τοῦ νῦν. — So wie also mit der Sünde Adams der Fluch nicht nur über das Menschengeschlecht, sondern auch über die Erde erging, so wird mit Abschluß der Menschen- auch die Erde-Erlösung eintreten. — Die Erde, in welcher Gestalt sie auch immer erscheinen mag, wird wieder das Paradies vor der Sünde abbilden. Alle diese Ideen, wie schön fügen sie sich nicht in den Offenbarungs-Organismus. Wenn der Erlöser die Sünde und ihre Gräuel zu tilgen hat, und getilgt hat, was kann dann noch erübrigen, denn die Welt vor der Sünde, die Freundschaft mit Gott, und damit Alles, was Seligkeit heißt. In diesen Zustand gehen die Erlöseten zwar durch den leiblichen Tod ein, und sonach auf einem andern Wege, als dies ohne die Sünde geschehen seine würde; aber was schadet das? wer begreift die Tiefe der göttlichen Weisheit! — Der V. 23., der sich noch strenge an die erörterten fügt, ist nach der jetzigen Aufstellung ohne Dunkel. Die Uebersetzung gibt faßt den Dolmetscher: „Nicht nur die Gesammt-Schöpfung seufzet (nach Offenbarwerdung der Kinder Gottes), sondern auch wir selbst (als Kinder Gottes) die wir die Erstlinge des Geistes haben (zuerst als Kinder Gottes adoptirt worden) — auch wir seufzen innerlich bei uns, erwartend die Kindschaft (die künftige Glorie der Kinder Gottes, V. 18.), die Erlösung unseres Leibes."

Dieser Gedanke war in den frühern Versen implicite ausgesprochen, hier wird er in anderer Wendung, mit ausdrücklicher Einschließung des Sprechenden, vernommen. — „Die Erlösung unseres Leibes" begreift den Seufzer nach Auflösung in sich, als hätte der Apostel sich ausgedrückt: „Ich wünsche aufgelöset zu werden, und bei Christo zu sein!" — Endlich vergleiche man das Anfangs nach der Analogie, nach der Geschichte der Offenbarung — in ihren beiden Hauptmomenten hervorgehobene Ergebniß mit dieser exegetischen Entwickelung — mit der Frage: Ob und in wie fern beide Ergebnisse divergiren?

Das Ende dieses Kapitels und die ff. bis XI. einschließlich wenden sich um die Frage: „Ob denn auch das ganze Menschengeschlecht zu der wirklichen Erlösung, zu der Glorie der Kinder Gottes gelange?" — Der Traktat thut vom biblischen Standpunkte aus die Prädestinationslehre ab, die zum Erstaunen tief in die göttliche Oekonomie greift. — Soviel nur noch an dieser Stelle: diese Lehre resultirt aus dem Gebrauche oder verschuldeten Nichtgebrauche der göttlichen Gnaden. Erörterung dieser Lehre schweift über die uns hier gesteckte Grenze der exegetischen Andeutung.

Ueber die geborenen Kardinäle der kölnischen und trierischen Kirche.

Die Erhebung des gegenwärtigen Herrn Erzbischofes von Köln unter die Zahl der Kardinäle der römischen Kirche, hat zu der Frage Veranlassung gegeben, ob Herr von Geissel der erste unter den Erzbischöfen von Köln sei, welcher mit dem Purpur bekleidet worden, oder ob ein anderer Erzbischof von Köln vor ihm sich dieser Auszeichnung zu erfreuen gehabt habe.

Herr Dr. Binterim berichtet S. 8 seiner unten genannten Schrift [1]), er habe zu der Deputation gehört, welche im Namen des Düsseldorfer Dekanates dem Herrn Erzbischof die Glückwünsche zu dieser Würde darzubringen gehabt habe, und er habe in dieser seiner Eigenschaft (am 17. Oktober 1850) „als bloße geschichtliche Merkwürdigkeit her-

---

1) Hermann II. Erzbischof von Köln. Aus authentischen Urkunden dargestellt als Erzkanzler des h. apostolischen Stuhles und als Kardinalpriester an der St. Johanniskirche vor dem lateinischen Thore. Von Dr. A. J. Binterim. Düsseldorf 1851.

vorgehoben, daß es gerade achthundert Jahre seien, wo Papst Leo IX., ein deutscher Papst, den Erzbischof Hermann II. zum ersten Erzkanzler des h. apostolischen Stuhls und zum Kardinalpriester St. Johann Evangelist vor der lateinischen Pforte ernannt habe." Die Frage wurde darauf im Feuilleton der Kölnischen Zeitung zur Sprache gebracht; ein Ungenannter behauptete mit Herrn Dr. Binterim, Erzbischof Hermann II. von Köln sei Kardinal der römischen Kirche gewesen und ein Anderer leugnete es. Im Dezember-Hefte des Mainzer Katholiken wurde die Frage ebenfalls zur Sprache gebracht; man versicherte, „das Richtige habe schon Se. Eminenz der Herr Kardinal-Erzbischof von Geissel ausgesprochen in seiner, bei der Feier der Ueberreichung des Kardinalbirets gehaltenen Rede." In dieser Rede wird die Ansicht aufgestellt, welche die entgegengesetzte von derjenigen ist, die Herr Dr. Binterim vertheidigt. Herr Dr. Binterim bemerkt indessen hiergegen (S. 10): „Seines Wissens hätten Se. Eminenz unser hochwürdigster Herr Erzbischof sich in der Rede in diese geschichtliche Frage nicht eingelassen."

Der Herr Erzbischof hat aber bei jener Gelegenheit am 11. November zwei Reden gehalten, welche mehrfach gedruckt worden, eine lateinische, welche an den Nuntius, eine deutsche, welche an das Volk gerichtet war. In der ersten Rede heißt es: Quod enim, si ecclesiae Coloniensis annalium memoriam replicamus, omnibus retro saeculis nunquam visum est, id haec summa aedes Deo ac divo apostolorum principi sacra hoc hodierno die perspicit: Agrippinensium archipraesulem sacro Romanae ecclesiae Cardinalium collegio cooptatum, pastorem suum ad purpurae honores evectum. Deutlicher kann man sich nicht ausdrücken. In der deutschen, an das Volk gerichteten Rede heißt es: „Dort erblickt ihr den heiligen Cunibert, dessen kirchliches Jahrgedächtniß wir heute begehen. Er, in der Reihe der kölnischen Bischöfe, vor fast zwölfhundert Jahren der erste Erzbischof — und heute seht ihr auf demselben Stuhle nach fast zwölfhundert Jahren den ersten Kardinal." Auch das ist klar.

Die Deutsche Volkshalle brachte unterm 28. Dezember einen Correspondenzartikel aus Mainz, worin auf die Besprechung der Frage im Mainzer Katholik hingewiesen wurde; es wurde hinzugefügt, daß die Urkunde, auf welcher die Annahme, daß Hermann II. Kardinal gewesen sei, beruhet, nach dem Urtheile des Herrn Dr. Böhmer entschieden unächt sei.

Herr Dr. Binterim trat nun mit der oben genannten besondern Schrift hervor, in welcher er die Frage zur Entscheidung zu bringen, und der Ansicht Geltung zu verschaffen suchte, Herr von Geissel sei nicht der erste kölnische Kardinal, sondern Hermann II. Die Schrift ist in gereiztem Tone abgefaßt. Der Verfasser des Artikels in dem Katholiken war, wie wir aus der unten genannten Schrift ersehen, Herr Dr. J. H. Hennes in Mainz [2]). In der Vorrede seiner Schrift, welche XVI Seiten füllt, antwortet er auf die Schrift des Herrn Dr. Binterim, und mischt in die Gründe, die er demselben entgegenstellt, bittere Persönlichkeiten ein.

Dr. Binterim erklärte: „er wolle die Aeußerung, daß Dr. Böhmer die fragliche Urkunde entschieden für unächt halte, zwar nicht als eine absichtliche Täuschung des Publikums ausdeuten, aber er wage es doch, sie als eine völlige Unwahrheit zu verwerfen, bis Herr Dr. Böhmer sich als wahrer Urheber dieser Meinung darstellen werde." Herr Dr. Hennes bringt nun die förmliche Erklärung Böhmer's, worin dieser versichert, daß er die Akten wiederholt eingesehen, und daß er zu dem Resultate gekommen sei, „die fragliche Bulle sei ohne Zweifel unächt." Herr Dr. Böhmer führt dann zwölf Gründe für seine Meinung an.

Wir wollen, nachdem wir dieses über den Stand der Streitfrage vorangeschickt, selbst näher auf dieselbe eingehen. Um auf dem kürzesten Wege zur Entscheidung zu gelangen, sind folgende Fragen zu beantworten:

---

2) Hermann II. Erzbischof von Köln. Von Dr. J. H. Hennes. Mainz 1851.

1) Ist die bezeichnete Bulle Leo's IX. ächt, oder ist sie unterschoben? Ist dieselbe falsch und unterschoben, so ist der Beweis nicht zu führen, daß Hermann II. Kardinal der römischen Kirche gewesen, und dann ist Herr von Geissel in der Reihe der kölnischen Erzbischöfe der erste Kardinal der römischen Kirche.

2) Ist die Bulle nicht unterschoben, sondern ächt, und in allen ihren Theilen ächt, so folgt daraus noch gar nicht, daß Hermann II. Kardinal der römischen Kirche gewesen sei.

3) Ist die Bulle ächt und es ließe sich daraus erweisen, daß Hermann II. Kardinal der römischen Kirche gewesen sei, so würde eine neue Frage mit Nothwendigkeit erhoben werden müssen. Nämlich: hatte das Wort Kardinal um die Mitte des eilften Jahrhunderts dieselbe Bedeutung, die es jetzt hat, oder ist diese Bedeutung eine andere geworden? Man weiß, daß Amtsnamen, daß die Bedeutung der Wörter, welche moralische Begriffe ausdrücken, im Laufe der Zeit sich wesentlich geändert haben. Wollte man diesen Unterschied nicht machen, so wäre es ein Leichtes zu beweisen, daß die frühern Erzbischöfe von Köln, nicht etwa Kardinäle, sondern selbst Päpste gewesen seien, da der Ausdruck *Papa*, um hierbei stehen zu bleiben, eine Bezeichnung für jeden Bischof war. Man scheint dieses auch in unserm Streite zu fühlen, indem man mit Stillschweigen übergeht, was in der Bulle Leo's IX. steht, daß der Papst sieben *Cardinalibus presbyteris* der kölnischen Kirche das Recht ertheilt hat, bei dem Hochaltar im Dome in Sandalen zu fungiren. In dieser Stelle hätten wir dann nicht Einen, sondern auf Einmal sieben Kardinal-Priester der kölnischen Kirche!

Wir kehren zu der Frage zurück, ob die fragliche Bulle Leo's IX. ächt sei, und unterwerfen die Gründe, welche Hr.

Dr. Böhmer für seine Ansicht geltend gemacht hat, einer Prüfung.

Dem ersten Zweifel, den Herr Dr. Böhmer gegen die Aechtheit der bezeichneten Bulle Leo's IX. erhebt, hat derselbe folgenden Ausdruck gegeben:

1) „Der Eingangsgruß ist auch an die Nachfolger gerichtet. Ob sich dafür gleichzeitige Beispiele finden?"

Wir antworten auf diese Frage: allerdings, mehr als ein solches Beispiel stehet uns zu Gebote. Wir führen diese aber nicht an, sondern beschränken uns auf diejenigen, welche die Bullen Leo's IX. selbst uns darbieten. Damit der Leser sich von der Richtigkeit unserer Angabe vollkommen überzeuge, führen wir zuerst den Gruß Leo's in der in Frage stehenden Bulle an, und lassen die Grüße aus anderen Bullen dieses Papstes folgen. Der erstere lautet: Leo episcopus, servus servorum Dei, Hermanno sanctae ecclesiae Coloniensis venerabili archiepiscopo *suisque successoribus* illuc canonice intrantibus salutem in perpetuum.

In einer andern Bulle dieses Papstes vom Jahre 1049 lautet der Gruß ganz übereinstimmend: Leo episcopus, servus servorum Dei, fratri Theodorico Virdunensi praesuli et suis *successoribus* in perpetuum; in einer andern Bulle Leo's IX. vom Jahre 1050 lautet der Eingangsgruß: Leo episcopus, servus servorum Dei, dilecto in Christo filio Dodoni abbati monasterii sancti Mansueti — — *eiusque successoribus* regulariter promovendis in posterum; in einer andern Bulle von demselben Jahre lautet der Eingangsgruß: Leo episcopus etc. etc. Serbergae abbatissae, nepti nostrae, et post eam, *successuris* inibi dei ancillis in perpetuum; wiederum in einer andern Bulle vom Jahre 1051 lautet der Eingangsgruß: „Leo episcopus — — omnibus orthodoxis sacrosanctae Romanae ecclesiae gubernatoribus, et omnibus verae fidei cultoribus *praesentibus et futuris*; und wiederum in einer andern Bulle vom Jahre 1052 lautet der Eingangsgruß: Leo episcopus — — —

Balderico abbati suisque *successoribus* [3]). Dieser Zweifel des Herrn Dr. Böhmer wäre somit vollständig gehoben. Wir gehen zu dem zweiten Punkte über. Herr Dr. Böhmer schreibt:

2) „Ecclesia tua sit consecrata sicut mater sua. Hiernach wäre die Peterskirche in Rom die Mutterkirche der Christenheit; aber bekanntlich ist Johann im Lateran orbis et urbis ecclesiarum mater et caput.“

Daß nicht die Peterskirche, sondern St. Johann im Lateran die Mutterkirche der Christenheit sei, ist jetzt und war auch um die Mitte des eilften Jahrhunderts eine so bekannte Sache, daß man auch einem Betrüger, welcher falsche Aktenstücke unterschiebt, zumuthen darf, er habe dieses gewußt. Der Gedanke in unserer Bulle, wofern er richtig aufgefaßt wird, verstößt aber gegen diese Thatsache nicht. Der Papst Leo IX. oder der Verfasser dieser Bulle legt einen Werth auf geistreiche Wendungen, wie wir bald sehen werden. Er sagt, es seien die Wünsche des Erzbischofs Hermann II. von Köln zu berücksichtigen, und gibt unter Andern Folgendes als Grund dafür an: Die Kathedralkirche zu Köln ist dem h. Petrus gewidmet, sie ist somit eine Tochter der Kirche des h. Petrus zu Rom, welcher der Papst vorsteht, es geziemt sich also, daß die Tochter einigermaßen an der Würde und an dem Ansehen der Mutter Theil habe.

3) „Patrum nostrorum apostolicorum virorum scheint ungewöhnlich, selbst wenn man patrum in praedecessorum ändert.“

Der Ausdruck patrum nostrorum, apostolicorum virorum, hat gar nichts Anstößiges; und wenn er auch ungewöhnlich wäre, so würde dies gar nichts gegen die Aechtheit der Bulle beweisen, da die Phrase nicht so feststehet, daß nirgendwo eine Abweichung von derselben gestattet wäre. Herr Dr. Böhmer scheint geneigt zu sein, patrum in praedecessorum zu ändern; aber diese Aenderung ist durchaus nicht

3) S. die Bullen bei Calmet, Histoire de Lorraine t. I. Preuves 440 ff.

nothwendig; um so weniger, da in der Bulle Alexander's III. an den Erzbischof Philipp zu Köln: Patrum et praedecessorum nostrorum vorkommt. Ueberdies findet sich der Ausdruck patrum nostrorum, für praedecessorum nostrorum; so in der Bulle Calixtus II. vom Jahre 1121, in welcher es heißt: Quorum, *nimirum patrum nostrorum*, vestigiis insistentes[4]).

> 4) „Des Pferdes Naccus oder vielmehr Nactus ist wie einer nur den Römern (nostri Romani!) bekannten Sache gedacht; welcher sonderbare Zusatz in der Bulle für Mainz fehlt, und auf eine spätere Zeit deutet, welche den Gebrauch eines solchen nicht mehr kannte."

Der Zusatz zu den Worten: insigne quoque festivi equi, quem naccum vocant nostri Romani, hat nichts Auffallendes, und deutet auch nicht auf eine spätere Zeit. Die Auszeichnung, welche einzelnen Erzbischöfen zu Theil wurde, indem man ihnen ein solches Pferd bewilligte, war selten, und wurde nur für besondere Feste gestattet. Es ist daher begreiflich, daß man in solchen Urkunden zu erklären sucht, was man unter einem solchen equus festivus zu verstehen habe. Eine solche Erklärung wird auch in der Bulle Hadrian's II. an den Erzbischof Friedrich von Köln beigefügt: es heißt darin: concedimus naccum, insigne videlicet festivi equi. In der Bulle Alexander's III. an den Erzbischof Philipp von Köln heißt es: insigne quoque festivi equi, quod a quibusdam vulgo *Naccus* vocatur. Auch dem Erzbischof Bruno von Trier war der Gebrauch eines solchen Naccus vom Papste Calixt II. (1120) gestattet. Concedimus, heißt es in der betreffenden Bulle, iumento purpura instrato per constitutas ecclesiae stationes vehi, et ante te crucem deferri. Von was für eine Farbe dieses Pferd war, wird anderswo gesagt. Urban VIII. bewilligte es dem Bischofe von Pavia mit diesen Worten: Pallium quoque similiter conce-

---

4) Bullarium. mag. Tom. IX. p. 14. ed. Luxemb.

dimus, nec non *album equum* coopertum, equitare in ramis palmarum, et secunda feria post pascha. Noch näher wird dasselbe bestimmt in einer Bulle Honorius III. vom Jahre 1217: Concedimus tam tibi quam successoribus tuis in processione Palmarum et feriae secundae post Pascha, *equum album*, *udone coopertum*, equitare. In dem klassischen Alterthume ritten die Sieger auf weißen Pferden. Diese Sitte hatte sich unter mancherlei Modifikationen fortgesetzt. In Konstantinopel mußte der Kaiser dem neugeweihten Patriarchen das Roß schenken, auf welchem er nach seiner Wahl, begleitet von einem glänzenden Zuge, sich in die Patriarchalkirche zur Konsekration begab. Erat munus christianorum imperatorum ut electo Patriarchae — — — et electum equum de regis stabulo, sella et phaleris regifice et sumptuose ornatum, albo et aureo stratorio tectum donarent. Et Patriarcha illi insidens e Palatio, toto collegio stipante — in patriarchicum revertebatur [5]). Eine entsprechende Feier hat sich in Rom erhalten, wo der neue Papst in der berühmten Cavalcada, von der Kirche St. Johannes im Lateran feierlich Besitz ergreift und wobei derselbe ein weißes Pferd reitet. Nel mezzo si vede il Sommo Pontefice — e si viene sopra bianco cavallo, magnificamente bardato di velluto cremisi e trina d'oro; die Kardinäle reiten auf Maulthieren, welche mit rothen Decken geschmückt sind; sopra di muli riccamente bardate di rosso con ornamenti di metallo d'orato [6]).

Wenn man sich also in Rom bewogen fand, für Kirchen, welche nicht so weit entlegen wie die Kölnische, dem equus festivus Erklärungen hinzuzufügen, so deutet der Zusatz in unserer Bulle keineswegs auf eine spätere Zeit hin, welche den Gebrauch des Naccus nicht mehr gekannt hätte.

5) Phranzes lib. 3. Chronici c. 19. ap. Codinum, edit. Gretser. p. 277.

6) Lunadoro, corte di Roma Cap. XX. Della grandiosa cavalcata — che si fanno la giornata che sua santita prende il Posesso.

b) „Bei Wibert wird das Canzleramt ausdrücklich auch den Nachfolgern (eiusque successoribus) verliehen; was nur deshalb hier weggelassen worden zu sein scheint, weil zur Zeit, als die Bulle gemacht wurde, das Verhältniß nicht mehr bestand.“

Herr Dr. Böhmer sagt auf der vorhergehenden Seite IX., „die Bulle sei muthmaßlich erst ziemlich spät, aus der ächten Bulle Eugen's III. dd. Segni 8. Januar 1152 mit Benutzung der Stelle Wiberts fabrizirt worden, und habe vielleicht dazu dienen sollen, die Vortrittsansprüche der Erzbischöfe zu Mainz zu bekämpfen.“ Wäre das wirklich der Fall, würde dann der Betrüger einen so bedeutenden Zusatz wie eius successoribus weggelassen haben? Wäre der Verfasser ein solcher Betrüger gewesen, so hätte es ihm darum zu thun sein müssen, Alles anzuführen, was zum Ruhme und Glanze der kölnischen Kirche beitragen konnte; und auch zugegeben, was aber gar nicht zugegeben werden muß, das Kanzleramt hätte nicht mehr bestanden, als die Bulle gemacht worden, so diente es dennoch dem Zwecke des Betrügers zu melden, daß die Erzbischöfe von Köln einst erbliche Erzkanzler der römischen Kirche gewesen wären. Wollte der Betrüger, daß sein Betrug nicht bemerkt würde, so mußte er sich genau an die Stelle des Wibert halten, und sich in keinem Stücke von derselben entfernen. In demselben Umstande, in welchem Hr. Böhmer ein Zeichen der Unächtheit unserer Bulle erkennt, finden wir im Gegentheil eine Zeichen ihrer Aechtheit. Wie aber kommt man überhaupt dazu, dem Wibert, der sonst doch für unzuverlässig gilt, eine Art Unfehlbarkeit in der gedachten Stelle beizulegen? Konnte Wibert auch schlechterdings keine andere Urkunde vor Augen haben, als die gedachte, aus der er seine Nachrichten schöpfte, und konnte Wibert, der Zeitgenosse des Papstes Leo's IX. nicht in seiner Erzählung auch einen Umstand einfließen lassen, der ihm anderswoher bekannt war? Und, wenn wir uns auf das Feld der Hypothesen begeben wollen, konnte

denn nicht ein anderer Betrüger das eiusque successoribus in den Text des Wibert einschieben?

6) „Die epigrammatische Gegenüberstellung des Petrus und Johannes, zumal ohne Beisatz der Verehrung, ist für Urkunden ungewöhnlich."

Daß epigrammatische Gegenüberstellungen, daß sogenannte geistreiche Wendungen, salse und ingeniose dicta nicht eigentlich in den Kanzleistil passen, darüber bin ich mit Hrn. Dr. Böhmer einverstanden. Aber, wenn nichts destoweniger solche Wendungen in einem amtlichen Erlasse vorkommen, wenn der Koncipient dennoch seine Geistesfunken hat leuchten lassen; so berechtiget uns das nicht, eine Urkunde deswegen für unächt und unterschoben zu erklären. Beispiele von solchem falschen Schmucke in amtlichen Erlassen der Päpste, wenn sie auch nicht häufig vorkommen, fehlen weder in der frühern, noch in der spätern Zeit. Ich will gleich ein solches anführen, welches sich mir in diesem Augenblicke von selbst in dem Bullarium dargeboten hat. Eine Bulle Gregor's IX. vom Jahre 1236 beginnt also: Rex qui regni regit aeterni dominium, qui erexit ecclesiam super catholicae fidei fundamentum, reges ad ipsius ecclesiae obsequium invitans etc. Ich bin überzeugt, der Verfasser dieser Bulle hat sich nicht wenig auf den Eingang, in welchem die Wörter *rex*, *regni*, *regit*, *erexit*, *reges* so schön aufeinander folgen, zu gute gethan, obgleich wir Andere nichts Schönes darin finden werden. Wenn wir aber auch anders über diese Wortspielerei denken, so erklären wir darum die ganze Bulle doch nicht für unterschoben.

7) „Huius primae sedis archiepiscopo. Was soll das heißen? Etwa ein italienischer Bischof aus der Nähe des apostolischen Stuhls? Aber findet man so ungeschickte Aeußerungen noch sonst?"

Unter dem Ausdrucke huius primae sedis archiepiscopo ist nicht an einen Bischof aus der Nähe des apostolischen

Stuhles zu denken, sondern die Bulle bezeichnet damit Niemand anders, als den Papst selbst. Die Bulle gewährt dem Erzbischof von Köln den Vorrang auf den Konzilien seiner Provinz, jedoch mit Ausnahme der Fälle, wenn der Papst selbst oder ein päpstlicher Legat auf einem solchen Konzilium erschien, in diesem Falle sollte der Erzbischof den ersten Platz neben diesen haben. Dieselbe Bestimmung wird in den andern hierher gehörigen Bullen mit andern Worten ausgesprochen. In der Bulle Eugen's III. an den Erzbischof Arnold II. heißt es: Si Romanus pontifex vel apostolicae sedis legatus in eadem provincia concilium celebraverit, tu post eos primum inter alios locum obtineas. Dieselbe Stelle kommt buchstäblich in der Bulle Hadrian's III. vor; und in der Bulle Alexander's III. heißt es abermals: Si quando synodus infra tuam dioecesim a Romano pontifice, aut a legato ab eius latere destinato fuerit congregata, priorem sedem post ipsum Coloniensis archiepiscopus in synodo teneat.

Herr Dr. Böhmer findet den Ausdruck huius primae sedis archiepiscopus ungeschickt. Wir wollen denselben zunächst von dieser Seite ins Auge fassen. Wenn nun der Koncipient unserer Bulle statt Romanus pontifex, wie es in den übrigen an die kölnischen Erzbischöfe gerichteten Bullen heißt, den Ausdruck huius primae sedis archiepiscopus gebraucht, so ist der Ausdruck nicht ungeschickt, man kann ihn in dem Sinne des Koncipienten, eben so wie den folgenden filii ecclesiae einen gewählten nennen, und wir nehmen keinen Anstand, angenommen, daß die Voraussetzung richtig sei, gerade in solchen Ausdrücken das Gegentheil von dem zu finden, was Herr Dr. Böhmer darin findet, nämlich Zeichen der Aechtheit der Bulle; denn ein Betrüger mußte doch wollen, daß seine falsche Urkunde für ächt angenommen werde, er mußte also auch Alles ferne halten, was Verdacht gegen die Aechtheit seines Machwerkes erregen könnte. Nun aber gehörte gar keine große Gelehrsamkeit oder Belesenheit für ihn dazu, zu wissen, daß man das Wort Papst

denn nicht ein anderer Betrüger das eiusque successoribus in den Text des Wibert einschieben?

6) „Die epigrammatische Gegenüberstellung des Petrus und Johannes, zumal ohne Beisatz der Verehrung, ist für Urkunden ungewöhnlich."

Daß epigrammatische Gegenüberstellungen, daß sogenannte geistreiche Wendungen, salse und ingeniose dicta nicht eigentlich in den Kanzleistil passen, darüber bin ich mit Hrn. Dr. Böhmer einverstanden. Aber, wenn nichts destoweniger solche Wendungen in einem amtlichen Erlasse vorkommen, wenn der Koncipient dennoch seine Geistesfunken hat leuchten lassen; so berechtiget uns das nicht, eine Urkunde deswegen für unächt und unterschoben zu erklären. Beispiele von solchem falschen Schmucke in amtlichen Erlassen der Päpste, wenn sie auch nicht häufig vorkommen, fehlen weder in der frühern, noch in der spätern Zeit. Ich will gleich ein solches anführen, welches sich mir in diesem Augenblicke von selbst in dem Bullarium dargeboten hat. Eine Bulle Gregor's IX. vom Jahre 1236 beginnt also: Rex qui regni regit aeterni dominium, qui erexit ecclesiam super catholicae fidei fundamentum, reges ad ipsius ecclesiae obsequium invitans etc. Ich bin überzeugt, der Verfasser dieser Bulle hat sich nicht wenig auf den Eingang, in welchem die Wörter *rex*, *regni*, *regit*, *erexit*, *reges* so schön aufeinander folgen, zu gute gethan, obgleich wir Andere nichts Schönes darin finden werden. Wenn wir aber auch anders über diese Wortspielerei denken, so erklären wir darum die ganze Bulle doch nicht für unterschoben.

7) „Huius primae sedis archiepiscopo. Was soll das heißen? Etwa ein italienischer Bischof aus der Nähe des apostolischen Stuhls? Aber findet man so ungeschickte Aeußerungen noch sonst?"

Unter dem Ausdrucke huius primae sedis archiepiscopo ist nicht an einen Bischof aus der Nähe des apostolischen

Stuhles zu denken, sondern die Bulle bezeichnet damit Niemand anders, als den Papst selbst. Die Bulle gewährt dem Erzbischof von Köln den Vorrang auf den Konzilien seiner Provinz, jedoch mit Ausnahme der Fälle, wenn der Papst selbst oder ein päpstlicher Legat auf einem solchen Konzilium erschien, in diesem Falle sollte der Erzbischof den ersten Platz neben diesen haben. Dieselbe Bestimmung wird in den andern hierher gehörigen Bullen mit andern Worten ausgesprochen. In der Bulle Eugen's III. an den Erzbischof Arnold II. heißt es: Si Romanus pontifex vel apostolicae sedis legatus in eadem provincia concilium celebraverit, tu post eos primum inter alios locum obtineas. Dieselbe Stelle kommt buchstäblich in der Bulle Hadrian's III. vor; und in der Bulle Alexander's III. heißt es abermals: Si quando synodus infra tuam dioecesim a Romano pontifice, aut a legato ab eius latere destinato fuerit congregata, priorem sedem post ipsum Coloniensis archiepiscopus in synodo teneat.

Herr Dr. Böhmer findet den Ausdruck huius primae sedis archiepiscopus ungeschickt. Wir wollen denselben zunächst von dieser Seite ins Auge fassen. Wenn nun der Koncipient unserer Bulle statt Romanus pontifex, wie es in den übrigen an die kölnischen Erzbischöfe gerichteten Bullen heißt, den Ausdruck huius primae sedis archiepiscopus gebraucht, so ist der Ausdruck nicht ungeschickt, man kann ihn in dem Sinne des Koncipienten, eben so wie den folgenden filii ecclesiae einen gewählten nennen, und wir nehmen keinen Anstand, angenommen, daß die Voraussetzung richtig sei, gerade in solchen Ausdrücken das Gegentheil von dem zu finden, was Herr Dr. Böhmer darin findet, nämlich Zeichen der Aechtheit der Bulle; denn ein Betrüger mußte doch wollen, daß seine falsche Urkunde für ächt angenommen werde, er mußte also auch Alles ferne halten, was Verdacht gegen die Aechtheit seines Machwerkes erregen könnte. Nun aber gehörte gar keine große Gelehrsamkeit oder Belesenheit für ihn dazu, zu wissen, daß man das Wort Papst

zu jener Zeit durchweg durch Romanus Pontifex, Summus Pontifex und nicht durch primae sedis archiepiscopus übersetzte. Also ein Irrthum oder eine Unkenntniß kann es nicht sein, welche den Verfasser verleitete, diesen Ausdruck zu wählen, die Betrüger verrathen sich aber in der Regel durch Unkenntniß gewisser weniger in die Augen springender Verhältnisse.

Aber ich fürchte, wir werden unserm Koncipienten Unrecht thun, wenn wir seinen Ausdruck primae sedis archiepiscopus ohne Weiteres für modern oder ungeschickt erklären. Der Ausdruck primae sedis episcopus gehört dem christlichen Alterthum an, und wird auf dem dritten Karthaginensischen Konzilium sogar kirchlich sanktionirt. Der 26. Kanon dieser Kirchenversammlung lautet also: *Ut primae sedis episcopus* non appelletur princeps sacerdotum, aut summus sacerdos, aut aliquid huiusmodi sed tantum *primae sedis episcopus* [7]. Darnach kann der Ausdruck primae sedis *archi*episcopus um so weniger auffallen, da Rom die prima sedes schlechthin genannt wird. Zum Beweise dient der alte Ausspruch: *prima sedes* non iudicatur a quoquam [8]. Es findet sich überdies selbst in dem Erlasse Leo's IX. an die Abtei St. Aury zu Verdun der Ausdruck: Sancta primae sedis authoritas [9]; und in einem andern Erlasse an die Abtei St. Arnold zu Metz der Ausdruck: sacra primae sedis authoritas [10].

8) „Electionem filiis ecclesiae sancimus. Ob dieses filii ecclesiae in solcher Verbindung noch sonst vorkommt?"

Es fragt sich zunächst, was die Worte *filii ecclesiae* bedeuten? und darauf ist die Antwort, sie bedeuten hier die

7) Harduin. collect. Concil. Tom. I. p. 364. Vergl. Coustant. epist. Rom. pontificum, p. 650. Append. 36.

8) Daselbst: Appendix p. 36 und 52.

9) S. Calmet. Histoire ecclesiastique de Lorraine tom. I. Preuves p. 442.

10) Daselbst p. 441.

Fürsten. In dem Erlasse Leo's IX. an die Abtei S. Arnold zu Metz kommt der Ausdruck filii ecclesiae vor, und der Zusatz zu demselben zeigt, daß wir „scilicet reges ac imperatores" darunter zu verstehen haben.

9) „Monetas — archipraesulis. Diese ungeschickte Phrase hält auch schon Lacomblet für eingeschoben. Ihre gänzliche Unrichtigkeit wird sich leicht aus der Kölnischen Geschichte nachweisen lassen."

Lacomblet hält diese Stelle „für einen offenbar später und ungeschickt gebildeten, an unpassender Stelle eingeschobenen Zusatz." Es ist wahr, die Worte monetas — archipraesulis kündigen sich auf den ersten Blick als einen Zusatz an, der nicht in den Zusammenhang paßt, und an ganz ungeeigneter Stelle steht. Aber die Kritik hat wohl darauf zu achten, daß sie es hier nicht mit klassischen Schriften, bei denen Form und innerer Zusammenhang fast die Hauptsache ist, zu thun habe. Wir wollen nur auf einen Umstand aufmerksam machen, der bei Beurtheilung solcher kritischen Fragen hier schlechthin nicht übersehen werden darf, wenn man die Kritik nicht mißbrauchen will. In denjenigen päpstlichen Breven und Bullen, in welchen Rechte, Privilegien und Immunitäten neu bewilligt und frühere bestätigt werden, finden sich nicht selten Sätze und ganze Stellen, welche aus den ältern Bullen in die neueren herübergenommen worden. Mag der Kurialstil nun auch noch so bestimmt ausgeprägt sein, so kann es nicht ausbleiben, daß durch diese Verfahrungsart in einzelnen Bullen Wörter, Sätze und ganze Stellen vorkommen, welche, wenn man dieselben nach den Grundsätzen der niedern Kritik betrachtet, als unächt erscheinen, da sie sich als solche verrathen, welche aus einer andern Feder in eine solche Urkunde eingefügt worden sind. Nicht selten haben die Koncipienten späterer Bullen es sich überdies noch sehr leicht gemacht, indem sie sich wenig Mühe gaben, einen grammatischen Zusammenhang zwischen den fremden Elementen und ihren eigenen Gedanken herzustellen, und fremde Stellen

ohne Weiteres in ihren Entwurf einfügten. Für die Sache war dieses Verfahren keineswegs unzweckmäßig, sondern sehr zu billigen, da durch dasselbe Streitigkeiten aller Art verhütet wurden. Denn hätte man die Worte, in denen z. B. ein früheres Privilegium ertheilt worden, in der späteren Bestätigungsurkunde nicht beibehalten, so waren verschiedene Auslegungen mit allem, was daraus auf dem Rechtsgebiete folgt, unvermeidlich. Aber dadurch ließ man sich nicht abhalten in den Bestätigungsurkunden Zusätze und Einschiebsel zu machen, wo man es für nöthig fand. Beispiele sind sehr häufig. Die Bulle Benedikt VII. vom Jahre 975, worin mehre Rechte und Immunitäten der Trierer Erzbischöfe bestätigt werden, ist zum großen Theile eine buchstäblich getreue Abschrift einer frühern Bulle Johannes XIII. an die Erzbischöfe derselben Kirche [11]; und ein anderes nahe gelegenes Beispiel liefern die Bullen an die Erzbischöfe von Köln, von denen in unserer Frage so oft die Rede ist. So findet sich auch unsere Stelle, welche von Böhmer und Lacomblet für eingeschoben erklärt wird, fast wörtlich in der Bulle Alexander's III. vom Jahre 1180 an den Erzbischof zu Köln wieder [12]. Eine zweite Bemerkung, welche die Kritik bei unserer Bulle nicht unberücksichtigt lassen darf, ist der Umstand, daß wir keinen ganz genauen Text von derselben haben. Hätten wir die Mittel, einen solchen herzustellen, so würden dadurch schon mehre Bedenken beseitigt werden können. Der Bulle Leo's IX. geht in der Urkundensammlung von Lacomblet ein Erlaß Kaiser Heinrich's III. vorher, welcher eben solche Unrichtigkeiten, grammatische Ungenauigkeiten, ungebührliche Einschiebsel enthält, wie unsere Bulle, von welchem Herr Lacomblet dennoch bemerkt, daß er den äußern Charakter der Aechtheit an sich trage. Will man aber die Stelle monetas

---

11) Hontheim Historia Trevirensis diplomatica. Tom. 1. p. 305 und 312.

12) Monetam praedictae civitatis, telonium, forum, et omne ius civile, sub potestate tua et successorum tuorum.

— u. s. w. für einen eingeschobenen Zusatz erklären, so muß man konsequent weiter gehen, und den ganzen Passus vorher und nachher für unterschoben erklären, indem er weder nach den Gesetzen der Ideenverbindung, noch nach der grammatischen Konstruktion in den Zusammenhang hineinpaßt. Indessen fragt es sich doch noch, ob denn gar so wenig innerer Zusammenhang zwischen der angeführten Stelle und dem, was ihr vorhergeht und was auf sie folgt, besteht, als es auf den ersten Blick erscheint, und die Herren Dr. Lacomblet und Dr. Böhmer glauben? Die Bulle bestätigt dem Erzbischofe von Köln außer den früher erwähnten Privilegien cetera sacra loca *intra* urbem et *circa*. Die Bestätigung einzelner Besitzungen des Erzbischofes *intra* urbem war ausgesprochen, und nun geht die Bulle zur Nennung der Klöster, Abteien ꝛc. über, welche *circa* urbem, außerhalb, in der Umgebung der Stadt gelegen waren; ehe sie diese namentlich aufführt, wird auch die moneta, das telonium und das ius civile erwähnt, als etwas, was noch *intra* urbem gehört, und dann entfernt sie sich von der Stadt, von dem Höheren zu dem Niederen herabsteigend, und nennt zuletzt das Entfernteste. Die Skala der Bulle ist diese: abbatias, villas, vicos, castella, servos, ancillas, terras cultas et incultas, equos, prata, campos bis zuletzt die sylvae und foresta folgen. Derselbe Gedankengang findet sich in der Bulle Alexander's III., und hier kann man den entsprechenden Satz ohngefähr mit demselben Rechte für einen eingeschobenen Zusatz erklären, als in der Bulle Leo's IX.

Herr Dr. Böhmer meint, die gänzliche Unrichtigkeit der ungeschickten Phrase werde sich aus der kölnischen Geschichte leicht nachweisen lassen. Wir glauben nicht, daß dieses so gar leicht sein werde. Bischöfe, Städte, Abteien hatten lange vor dem Jahre 1052, dem Datum unserer Bulle, das Münzrecht; mit dem Münzrechte war in der Regel der Markt und der Zoll, mercatus et telonium verbunden. Und warum sollte nun Köln damals nicht im Besitze des Münzwesens gewesen sein, da Trier, selbst die Abtei Prüm, sich dieses

Rechtes schon weit früher erfreuten? Die ältesten erzbischöflich-kölnischen Münzen sind von Bruno (953—65); von seinen Nachfolgern sind nun zwar keine Münzen vorhanden, aber mit dem Erzbischof Pilgrim (1021—36) beginnt eine ununterbrochene Reihenfolge derselben. Wenn der Papst ein solches Recht dem Erzbischofe bestätiget, so kann dieses nicht befremden. Der Vice-Kanzler Estor, ein fruchtbarer, um das deutsche Staatsrecht verdienter Schriftsteller des vorigen Jahrhunderts, macht folgende Bemerkung zu dieser Stelle: „Hier fänget der Römische Stuhl an, die regalien der bischöfe an sich zu zihen, und dem kaiser solche zu verweigern, histoire de Gregoire le Grand par Mr. Maimbourg. S. 161. 1688, 12[13].“ Wahrscheinlich hatte Bruno als Bruder des Kaisers Otto das Münzrecht nur als persönliche Auszeichnung besessen, ein Recht, welches unter Pilgrim permanent den kölnischen Erzbischöfen verliehen worden zu sein scheint.

10) „Sicut neminem coarchiepiscoporum tibi subiicimus etc. War denn irgendwo ein Erzbischof dem andern unterworfen? Dieser Satz hat nur Sinn, wenn man ihn auf die Vortrittsstreitigkeiten mit Mainz bezieht; wie sie z. B. noch bei Rudolf's von Habsburg Krönung vorkommen.“

Es wird uns auch hier schwer zu begreifen, wie Hr. Dr. Böhmer dazu gekommen ist, aus dieser Stelle einen Einwand gegen die Aechtheit der Bulle herzunehmen. Ein Blick in die Geschichte der Primaten hätte jeden Zweifel zerstreuen müssen. Wir wundern uns um so mehr über die Bemerkung des Hrn. Dr. Böhmer, da auch die andern hierher gehörigen Bullen denselben Satz fast mit denselben Worten enthalten. In der in Frage stehenden Bulle Leo's IX. lautet die angefochtene Stelle:

---

13) Joh. Georg Estor's neue kleine Schriften. Frankfurt a. M. 1783. 1. Bd. S. 564.

Sicut neminem coarchiepiscoporum tibi subiicimus, ita sub nullo primate te agi decrevimus.

In der Bulle Eugen's III. heißt es: adiicientes, ut nulli primati, nisi tantum Romano pontifici debeas esse subiectus, und in der Bulle Alexander's III. heißt es: illud quoque statuimus, ut sicut nullus coarchiepiscoporum tuorum est tibi subditus, ita etiam tu sub nullo primate debeas esse etc. Was aber die Vortrittsstreitigkeiten zwischen Köln und Mainz und das Verhältniß derselben zu unserer Frage betrifft, so sind wir abermals anderer Meinung, als Herr Dr. Böhmer; wir sehen aber hier von dieser Frage ab, da wir später darauf zurückkommen müssen.

11) „Statuentes apostolica censura. Ob dieser Ausdruck in päpstlichen Urkunden noch sonst vorkommt?"

Wir wollen nicht untersuchen, ob der Ausdruck statuentes apostolica censura in Bullen und Breven anderer Päpste vorkomme, es wird genügen, wenn wir anführen, daß in einer Bulle eben des Papstes Leo's IX. vom Jahre 1051 die Ausdrücke apostolicum anathema und *apostolica censura* vorkommen. Hier lesen wir: haec omnia supradicta vobis fratribus *apostolica censura* confirmamus, sub divina obtestatione, ut nullus imperator, nullus dux neque comes etc. [14]). Derselbe Ausdruck kommt in einem andern Erlasse desselben Papstes an den Abt Bono auf der Insel Gorgona vor [15]).

12) „Nullus imperator etc. scheint mir Nachahmung kaiserlicher Urkunden, und um so verdächtiger, als der geistliche Stand dem weltlichen nachgesetzt wird."

Auch über diese Einwendung des Herrn Dr. Böhmer gegen die Aechtheit der in Frage stehenden Bulle müssen wir

---

14) Bei Calmet. Histoire ecclesiastique de Lorraine. Tom. I. Preuves p. 437.

15) Ughelli Italia sacra. Tom. III. p. 408.

unsere Verwunderung aussprechen. Denn erstens stellt sich ja bei einigem Nachdenken heraus, daß der geistliche Stand dem weltlichen darin gar nicht nachgesetzt wird. Es ist ja doch wahrhaftig keine Nachsetzung des geistlichen Standes, wenn man ihn da, wo von der Uebertretung eines Gesetzes, einer päpstlichen Anordnung die Rede ist, zuletzt nennt! Wäre diese Formel aber eine Nachahmung kaiserlicher Urkunden, so kann dieser Umstand gar nichts gegen die Aechtheit unserer Bulle beweisen. Denn man braucht sich nur die Mühe zu geben, einige Bullen Leo's IX. nachzulesen, um sich zu überzeugen, daß dieselbe Leo gar nicht fremd war. Nicht fremd war? nein, um sich zu überzeugen, daß sie häufig in seinen Bullen vorkommt. Sie lautet in der angefochtenen Bulle vollständig: statuentes apostolica censura, ut nullus imperator, rex, dux, marchio, comes, vice-comes et praeterea nullus archiepiscopus, episcopus, praepositus, vel aliqua magna parvaque persona cuiuslibet ordinis et dignitatis, contra hanc nostrae praeceptionis et confirmationis paginam audeat attentare. Nun lesen wir in einer an das Stift Maximin zu Trier gerichteten Urkunde Leo's IX. vom Jahre 1051 buchstäblich, wie folgt: hac nostra apostolica confirmatione taliter illis roboramus, nullus imperator, nullus rex, nullus abbas, nullus dux, nullus comes aut vicecomes, nulla ecclesiasticae dignitatis vel mundanae conditionis magna parvaque persona etc. etc. In einer andern, bereits angeführten Bulle Leo's IX. vom Jahre 1051 an das Domkapitel zu Toul heißt es: haec omnia supradicta vobis fratribus apostolica censura confirmamus, sub divina obtestatione, ut nullus imperator, nullus dux, neque comes, neque aliqua saecularis persona, nec archiepiscopus, nec episcopus, et praeterea nulla omnino persona cuiuscunque conditionis sit etc. Dieselbe Formel mit fast buchstäblicher Uebereinstimmung findet sich in der ebenfalls schon genannten Bulle Leo's IX. an die Abtei St. Aury zu Verdun und in der an die Abtei St. Arnold zu Metz gerichte-

ten, wiederholt! Wer noch mehr Belege wünscht findet sie bei Ughelli [16]).

Wir haben alle Einwendungen des Herrn Dr. Böhmer mit seinen eigenen Worten unseren Lesern vorgelegt; unsere Bemerkungen dagegen genügen, wie uns dünkt, um die Haltlosigkeit derselben zu beweisen. Ein tieferes Eingehen war nicht nöthig. Wer die Unächtheit der betreffenden Bulle beweisen will, muß ganz andere Gründe vorbringen, als Herr Dr. Böhmer bisher vorgebracht hat.

Ein bisher nicht berührter Grund für die Unächtheit ist folgender. Von der in Frage stehenden Bulle Leo's IX. ist kein Original vorhanden, keines der kölnischen Chartularien enthält eine Abschrift davon: wie nun, sagt man, wie ist es denkbar, daß das Original von einem so wichtigen Dokumente nicht blos verloren, sondern daß auch in den Chartularien der kölnischen Kirche nicht einmal eine Abschrift davon erhalten ist? Wie konnte man in Köln eine so höchst wichtige Urkunde vergessen, in welcher ein kölnischer Erzbischof zum Kardinal ernannt, und der kölnischen Kirche so bedeutende Privilegien ertheilt wurden? Wir fragen dagegen: sind alle wichtigen Urkunden des Mittelalters so erhalten, daß man sie in dem Original oder in alten Chartularien aufweisen kann? Sind alle Urkunden für unächt zu erklären, von denen wir weder das Original noch eine Abschrift in einem alten Chartularium besitzen? Man sagt, die Urkunde habe eine so hohe Wichtigkeit für die kölnische Kirche? Aber verlor sie diese Wichtigkeit nicht, sobald spätere päpstliche Bullen dieselben Privilegien der kölnischen Kirche von Neuem bestätigten? und was den Kardinal betrifft, der in dieser Bulle stecken, und derselben eine so hohe Bedeutung geben soll, so vergißt man, daß die Frage nach dem Kardinal ja problematisch ist, daß es erst bewiesen sein müßte, Hermann II. sei zum Kardinal darin ernannt worden, um derselben von diesem Gesichtspunkte aus

16) Italia sacra. Tom. III. p. 408. 413. 417.

einen besondern Werth für die kölnische Kirche beizulegen. Und wie? wenn gerade darin, daß weder das Original, noch eine Abschrift von unserer Bulle in einem alten Chartularium erhalten worden, ein Fingerzeig gegeben wäre, daß man in früherer Zeit derselben nicht den hohen Werth beigelegt habe, den diejenigen ihr beilegen, die den ersten kölnischen Kardinal darin finden, und daß man diesen hohen Werth ihr deswegen nicht beigelegt habe, weil man den Kardinal nicht in derselben gefunden hat?

Wäre die Unächtheit der betreffenden Bulle so entschieden, wie Herr Dr. Böhmer glaubt, so könnte von dem Kardinalat Hermann's II. keine Rede mehr sein. Aber die Unächtheit ist nicht bewiesen, und was Herr Dr. Böhmer dagegen vorgebracht, rechtfertigt nicht einmal einen Verdacht gegen die Aechtheit derselben. Aber wenn auch die Bulle ganz entschieden ächt ist, so folgt daraus noch gar nicht, daß die Frage über das Kardinalat zu Gunsten des Erzbischofs Hermann entschieden wäre. Man kann beides behaupten: 1) die Bulle ist ächt, und 2) Hermann II. von Köln war dennoch nicht Kardinal-Priester der römischen Kirche. Wir wenden unsere Aufmerksamkeit nun der zweiten Frage zu.

Die Bulle Leo's IX. enthält keine Stelle, in welcher der Erzbischof Hermann II. ausdrücklich zum Kardinal ernannt wird. Wird er darin zum Kardinal ernannt, so muß dieses durch Schluß aus der Urkunde gefolgert werden, und dies kann nur geschehen, wenn es anders überhaupt geschehen kann, aus folgender Stelle:

Confirmamus quoque tibi per hanc praeceptionis nostrae paginam sanctae et apostolicae sedis cancellaturam, et ecclesiam sancti Ioannis evangelistae ante portam Latinam, ut te Petrus cancellarium habeat, Ioannes hospitium praebeat.

Eine andere Stelle, welche Licht über unsere Frage verbreiten könnte, gibt es in der ganzen Bulle nicht. Das Raisonnement, auf welches das Kardinalat des Erzbischofs Hermann II. gebaut wird, ist nun folgendes:

1) Leo IX. übergibt dem Erzbischof Hermann II. die Kirche St. Johannes ante portam Latinam zu Rom;
2) St. Johannes ante portam Latinam war ein titulus cardinalitius, d. h. eine Kirche, womit die Kardinalswürde verbunden ist;
3) Also ernennt Leo IX. den Erzbischof Hermann II. von Köln zum Kardinal.

Wir geben den Maior zu, läugnen den Minor und damit fällt die Conclusio von selbst zusammen. Ehe wir unsere Beweise aufstellen, schicken wir eine Betrachtung vorher. Wäre Hermann II. zum Kardinal ernannt worden, so ist es doch kaum zu begreifen, daß sich so wenig, daß sich gar keine Spuren davon in der Geschichte der kölnischen Kirche erhalten haben, daß die kölnischen Erzbischöfe, die doch sonst auf ihre Rechte nicht ohne weiteres verzichteten, nicht Versuche gemacht haben, diesen Titel, wenn er ihnen für eine kürzere Zeit abhanden gekommen war, und die damit verbundenen Rechte wieder zu erlangen. Ich weiß, daß es eine Zeit gegeben, wo die Churfürsten von Köln, Trier und Mainz keinen Kardinalstitel angenommen hätten, aber die Beweggründe, welche sie dazu hatten, waren doch nicht durch die Reihe von Jahrhunderten vorhanden, welche seit der Ausfertigung der Bulle Leo's IX. verflossen sind. Auch Wibert, der Archidiakon von Toul, Zeitgenosse und Freund Leo's IX., erwähnt in der berühmten Stelle seiner Vita Leonis IX. mit keiner Sylbe des Kardinals, sondern er bringt die Verleihung der Kirche von St. Johannes ante portam Latinam blos mit dem Archikancellariat in Verbindung; tribuens, sagt er: er gab ihm das Kancellariat, und damit die Kirche St. Johannes ante portam Latinam. Warum sollte er den Namen Kardinal nicht genannt haben? Hätte sich Wibert so wohl ausgedrückt, wenn er geglaubt hätte, Leo IX. habe den Erzbischof Hermann II. durch die oftерwähnte Bulle zum Kardinal ernannt? Möglich wäre dieses allerdings, aber nicht im mindesten wahrscheinlich.

Doch wir gehen zu der Sache selbst über. Wir ha-

den ausführliche und genaue Verzeichnisse der Kardinäle der römischen Kirche; wir kennen diejenigen Kirchen in Rom, mit denen die Kardinalswürde verbunden ist; aber wir finden eine Reihe von Jahrhunderten hindurch in den Verzeichnissen der Kardinäle nicht einen einzigen Kardinal aufgeführt, welcher den Titel von St. Johannes ante portam Latinam besessen hätte; wir finden nirgendwo, daß die Kirche Johannes ante portam Latinam in die Reihe der Kardinalstitel mit aufgenommen worden. Wie ist diese unläugbare Thatsache zu erklären? Es gibt nur Eine genügende Erklärung derselben, nämlich die Kirche St. Johannes ante portam Latinam war kein Kardinalstitel, und wenn dieselbe nun Hermann II. von Köln verliehen wurde, so wurde er dadurch eben so wenig Kardinal, als wenn ihm sonst irgend eine Kirche außerhalb Rom verliehen worden wäre, mit welcher jener Titel nicht verbunden war. Es ist wahr, St. Johannes ante portam Latinam ist später zum Kardinalstitel erhoben worden; aber dieses ist fünfhundert Jahre nach dem Tode Hermann's II. geschehen. Onuphrius Panvinius [17]), ein ausgezeichneter Schriftsteller des 16. Jahrhunderts und hervorragendes Mitglied des Augustiner-Eremiten-Ordens, hat sehr genaue Untersuchungen über die Kardinäle, ihre Titel und Kirchen, in einer dem Kardinal Alexander Farnesius gewidmeten Schrift angestellt, und von ihm erfahren wir, daß die Kirche St. Johannes ante portam Latinam zuerst im Jahre 1517 von Leo X. unter die Zahl der Kardinalstitel mit aufgenommen worden ist. Bis dahin hatten die römischen Päpste sehr lange Zeit an einer bestimmten Anzahl von Kardinälen festgehalten. Bei der großen Kardinals-Promotion, welche Leo X. in dem gedachten Jahre 1517, sage fünfzehn hundert siebenzehn, am ersten Juli vornahm, bei welcher er nicht weniger als einunddreißig Kar-

17) Onuphrii Panvinii Veronensis, fratris erimitae Augustiniani de episcopatibus, titulis et diaconis liber. Im Chronicon Chronicorum ecclesiastico, collectore Ioanne Gualtero Belga. Francof. MDCXLV.

dinäle auf einmal ernannte, reichten die vorhandenen Titel nicht mehr aus, und es mußten deshalb neue geschaffen werden. Die Stelle des Onuphrius Panvinius verdient es, daß sie hier mitgetheilt werde.

Omnium Romanorum Pontificum primus fuit Leo X. qui antiqui instituti ratione non habita magna illa XXXI Cardinalium creatione, veterem et antiquum atque a nullo unquam Romanorum Pontificum excessum numerum LIII longe superavit. Nam sub Leone X. plus minus LXV Cardinales simul viventes fuerunt, quod nunquam alias contigerat post fundatam Romanam Ecclesiam; eius exemplum sequuti sunt Paulus III. et qui nunc vivit Paulus IV. prior n. ad LXIII numerum Cardinales auxit, sequens ad LXX, quem quoque numerum nunquam praeterea fuisse satis constat. Quum igitur Presbyteri Cardinales numerum illum XXVIII excesserint, novis titulis opus fuit, ut novis illis tribuerentur Cardinalibus, qui XXVIII numerum excesserant, qui per diversos Pontifices facti sunt. Quod etiam ob aliam rationem facere coacti sunt Romani Pontifices. In Romana enim Ecclesia abusus inolevit, ut unus Cardinalis duo aliquando habuerit Sacerdotia Cardinalitia. Hoc autem praesertim Episcopi Cardinales fecerunt, qui Episcopi facti priorem Titulum vel Diaconiam, quam, antequam essent episcopi creati, habebant, retinuerint, qui abusus ut pleraque alia post Eugenii IV. tempora, et praesertim sub Xysto IV. originem habuit. Iulianus enim eius nepos Episcopus Cardinalis Ostiensis factus, Titulum S. Petri ad vincula retinuit, Marcus Barbus Episcopus Praenestinus factus, titulum S. Marci non dimisit. Idem fecerunt Bernardinus Carvaial Cardinalis tt. S. Crucis, Marcus Vogerius Cardinalis tt. St. Mariae Transtiberim, Io. Dominicus Cuppis Cardinalis tt. S. Laurentii in Lucina, nuper quoque Franciscus Pisanus Cardinalis S. Marci, et plerique alii, quos nunc enumerare superfluum est. Has igitur ob causas primus post mille annorum intervallum, Xystus IV. Papa novum titulum addidit anno MCDLXXVII. qui fuit

Titulus S. Nicolai inter imagines prope Amphitheatrum sive Collosseum, quem Cardinali Presbytero Petro Foscaro Veneto dedit.

Secundus Leo Papa X. magna illa XXXI Cardinalium creatione anno MDXVII. antiquissimum titulum S. Matthaei in Merulana, qui per mille et eo amplius annos titulus esse desierat, restituit, et XI alios novos titulos fecit, qui fuerunt:

Titulus S. Ioannis ante Portam Latinam.
Titulus S. Caesarii in Palatio.
Titulus S. Hagnetis in Agone.
Titulus S. Apollinaris.
Titulus S. Laurentii in pane et perna.
Titulus S. Sylvestri in campo Martio.
Titulus S. Thomae in Parione.
Titulus S. Pancratii.
Titulus S. Callisti.
Titulus S. Bartholomaei in insula, alias inter pontes.
Titulus S. Mariae de Capitolio, alias de Aracoeli.

Tertio Papa Iulius III. anno MDLI. tres novos titulos adiunxit, qui fuerunt:

Titulus S. Mariae in Via.
Titulus S. Barbarae.
Titulus S. Simeonis.

Novissime Paulus IV. anno MDLVII. Titulum novum adiunxit, videlicet S. Mariae super Minervam.

Tituli igitur XVII novi facti, unus a Xysto, XII a Leone, tres a Iulio III. et unus a Paulo IV. qui XXVIII antiquis adiuncti erunt omnino XLV.

Von dem Jahre 1517 an, in welchem St. Johannes ante portam Latinam in die Zahl der Kardinalstitel aufgenommen worden, finden wir diese Kirche nun auch in dem Verzeichnisse der spätern Kardinäle genannt, aber früher nicht.

Eine Bestätigung von hohem Werthe erhält die Stelle des Onuphrius Panvinius durch ein Aktenstück, welches Baronius zum Jahre 1057 in seinen Annalen mitgetheilt hat.

Nach dieser alten Urkunde war die Kirche von Rom also eingetheilt: Rom, die Stadt Rom, hatte fünf Patriarchal-Kirchen: 1) die Kirche zu St. Johannes im Lateran, 2) Maria maggiore, 3) St. Peter, 4) St. Paul, 5) Lorenzo vor der Stadt. Die erste Patriarchal-Kirche, die des Papstes, zählte sieben Kardinalbischöfe, jede von den vier zuletzt genannten aber sieben Kardinalpriester. Die sämmtlichen achtundzwanzig Titel dieser Kardinalpriester werden in jener Urkunde aufgezählt, aber die Kirche St. Johannes ante portam Latinam kommt darunter nicht vor. Dieses Zeugniß ist um so entscheidender, als die Zahl der Kardinalpriester lange Zeit über achtundzwanzig nicht hinausging, und man sich aus nahe gelegenen Gründen strenge an die Zahl Sieben für jede der Patriarchalkirchen gebunden hielt. Es ist also nicht anzunehmen, daß etwa der Titel irgend eines Kardinalpriesters mit Stillschweigen übergangen worden wäre. Da also um jene Zeit die Kirche von St. Johannes ante portam Latinam nicht unter den Kardinalstiteln genannt worden, so ist es ausgemacht, daß sie damals auch nicht dazu gehörte.

Der Schluß aus dem Gesagten ergibt sich nun von selbst. War nämlich die Kirche St. Johannes ante portam Latinam um das Jahr 1052 kein Kardinalstitel, so konnte der Erzbischof Hermann II. von Köln nicht einfach dadurch Kardinal werden, daß man ihm diese Kirche übertrug; denn diese Kirche konnte unmöglich gewähren, was sie nicht hatte!

Allein, in dem Augenblicke, wo wir am Ziele zu sein glauben, sehen wir, daß man uns eine Einwendung machen könnte, welche die Ueberzeugung, die man durch das bisher Mitgetheilte erworben hat, zu erschüttern und unsicher zu machen vermöchte. Wir wollen indessen nicht warten, bis man uns die Einwendung entgegenhält, wir wollen sie selbst erheben. Wie? kann man sagen, die Kirche St. Johannes ante portam Latinam wäre vor dem Jahre 1052 kein titulus cardinalitius gewesen? Schreibt denn nicht Euer Ciacconio, auf den Ihr Euch als auf eine hohe Autorität beruft, in seinem

Werke Vitae pontificum etc. im ersten Bande S. 781, daß Gratianus, welcher um das Jahr 1045 zum Papste erwählt worden, und den Namen Gregor VI. angenommen hat, vorher Kardinal zu St. Johannes ante portam Latinam gewesen [18]), und leiht nicht Novaes, in seiner Geschichte der Päpste, dieser Ansicht, indem er dieselbe zu der seinigen macht, ein neues Ansehen? Ja sogar, lesen wir nicht bei Onuphrius Panvinius selbst folgende Stelle: Anno Christi 1045 Gregorius VI. Romanus, Ioannes Gratianus antea appellatus S. R. E. archipresbyter S. Ioannis ante portam Latinam, qui imp. caesare Henrico III. augusto, sedit annum I. m. 7. d. 21.

Wie sollen wir hierauf antworten? Es würde uns nichts nützen, wenn wir auf die Umstände hinweisen wollten, unter denen Johannes Gratianus aus seiner stillen Verborgenheit bei der Kirche zu St. Johannes ante portam Latinam hervorgezogen und auf den päpstlichen Stuhl erhoben wurde, um die Kirche von zwei Gegenpäpsten zu befreien, welche die Christenheit mit Trauer und Unwillen erfüllten, wenn wir erwähnten, daß er selbst der Simonie angeklagt, seines Amtes entsetzt wurde und in der Verbannung starb. Wir haben dieses aber auch nicht nöthig. Denn obgleich Ciacconio und Novaes den Gratianus zum Kardinal gemacht haben, so ist er dennoch nie Kardinal gewesen, und für diese Behauptung berufe ich mich auf zwei Schriftsteller, welche in dieser Frage vor Allen competent sind, auf Cardella und Crescimbeni. Crescimbeni, welcher die Geschichte mehrer römischen Kirchen einzeln bearbeitet hat, z. B. die Geschichte von St. Maria in Cosmedin, die Geschichte der Kirche St. Anastasia, hat auch die Geschichte von St. Johannes ante portam Latinam geschrieben und den Beweis geführt, daß Gratianus oder *Giangraziano Pierleoni*, wie er von den italienischen Schriftstellern genannt wird, nie Kardinal gewesen ist. „Die Wahrheit ist," sagt Cardella, der Verfasser des geschätztesten und

18) Elementi della storia dei Papi. Tom. II. p. 96.



genauesten Werkes über die Kardinäle, „daß Pierleoni niemals Kardinal gewesen ist, wie Crescimbeni mit höchster Evidenz es in seiner gelehrten Geschichte der Kirche St. Johannes vor dem Lateinischen Thore auf S. 216 und ff. bewiesen hat, sondern daß er blos Erzpriester jener Kirche war, die ausgemacht in jenen Jahrhunderten kein titulus cardinalitius gewesen ist [19].“ Was nun die zuletzt angeführte Stelle des Onuphrius Pauvinius anbetrifft, so fällt die Einwendung, die man von derselben hergeleitet hat oder herleiten könnte, von selbst weg, da er ja nichts anderes sagt, als daß Johannes Gratianus Erzpriester, aber nicht sagt, daß er Kardinal gewesen sei.

Jetzt, da wir auch diese Schwierigkeit aus dem Wege geräumt, kehren wir wieder zurück und wenden uns sogar gegen das, was wir stillschweigend zugegeben haben, nämlich gegen den Satz: wem der Papst einen titulus cardinalitius ertheilt, der erlangt dadurch von selbst die Kardinalswürde. Dieser Schluß beruht auf einer ganz falschen Ansicht von dem Kardinalat. Wenn der Papst jemand eine Kirche übergibt, welche ein titulus cardinalitius ist, so wird er dadurch nicht Kardinal, sondern er war Kardinal, ehe er diese Kirche erhielt. Er ist auch nicht Kardinal dieser besondern Kirche, dieses besondern titulus, sondern er ist Kardinal der römischen Kirche. Daher nannten sich die Kardinäle in frühern Zeiten: N. N. presbyter oder diaconus sanctae Romanae ecclesiae, oder huius sanctae sedis, oder apostolicae sedis, ohne den Titel ihrer besondern Kirche beizufügen, und wenn er beigefügt wurde, so galt diese

19) La verità però si è, che il Pierleoni non fu giammai cardidinale, come a tutta evidenza lo dimostra il Crescimbeni nella erudita sua storia della mentovata Chiesa di S. Giovanni a Portalatina alla pag. 216. e seg., ma soltanto Arciprete di essa Chiesa, la quale a quei secoli non era per certo titolo cardinalizio. *Memorie storiche de' Cardinali della santa Romana Chiesa, da Lorenzo Cardella* Parroco de *SS. Vincenzo* etc. etc. Roma 1792 in 9 Bden. 8. Tom. I. p. 33.

besondere Bezeichnung nur als Nebensache. Der Gebrauch der Kirche ist sich in Beziehung auf die Ertheilung des Kardinalats gleich geblieben. Zuerst ernennt der Papst den Kardinal, und wenn er seine Kardinalkleidung erhalten, und nachdem der Papst ihm den Mund geöffnet, ist er Kardinal wie jeder andere, hat dieselben Rechte wie jeder andere Kardinal. Dann erst erhält er den titulus cardinalitius, die Kardinalskirche, und es kommen nach dem Zeugnisse des wegen seiner großen Belesenheit berühmten römischen gelehrten Cancellieri Beispiele vor, daß der Papst erst lange nachher einem ernannten Kardinale einen titulus privatim übergeben hat. „Der Kardinal,“ sagt Nardi, „wir wiederholen es, erhält eine Kirche als Titel; aber der Titel ist es nicht, der ihn zum Kardinal macht. Der Titel macht nicht den Kardinal, sondern die Wahl des Papstes, der ihn zum Mitgliede seines Presbyteriums macht[20]. — Wäre der Titel es, der den Kardinal macht, so würde man ihn zuerst in seine Titularkirche einführen, und ihn dann zum Kardinal ernennen. Aber die Sache war und ist gerade umgekehrt.“[21]. Wenn der Fürst Jemand zum Justizminister ernennt, so wird er dieses durch eine förmliche Urkunde thun, es folgt dann von selbst, wenn es nicht ausdrücklich beigefügt wird, daß dem ernannten Justizminister auch z. B. die amtliche Wohnung des Justizministers zur Verfügung gestellt wird. Ein so Ernannter wäre aber Justizminister, wenn ihm jene Amtswohnung auch nicht übergeben würde. Kein Souverän aber würde auf den Einfall kommen, Jemanden in einer feierlichen Urkunde kund und zu wissen zu thun, er übergebe ihm den Palast des Justizministers zu seiner Wohnung, und diesem es zu überlassen durch Schlüsse aus dieser Verfügung herauszubringen, er, der König habe ihn damit zum

20) Il Cardinale, ripetiamolo, riceve una Chiesa in titolo: ma non è il titolo che lo fa Cardinale. Dei Parochi, tom. II. p. 189.

21) Daselbst S. 404.

Justizminister ernannt! Eben so wenig kann ich mir denken, daß der römische Papst Jemanden anzeigt, er habe ihm in Rom eine Kirche übergeben, damit dieser daraus entnehmen solle, er habe ihn zum Kardinal ernannt. Wenn die Voraussetzung derjenigen richtig wäre, welche wir hier widerlegen, so hätte Leo IX. also in seiner Bulle an den Erzbischof Hermann II. von Köln gehandelt, und ein ganz ähnliches Beispiel hätte uns ein anderer Papst geliefert, in einer an den Bischof von Trier gerichteten Bulle.

Diese letztere Bulle führt uns zu einer andern Betrachtung und einer neuen Berichtigung. Hr. Dr. Böhmer spricht S. IX der Schrift des Herrn Dr. Hennes die Meinung aus, die Bulle Leo's IX. habe man muthmaßlich erst ziemlich spät und vielleicht zu dem Zwecke unterschoben, um die Vorantritts-ansprüche der Erzbischöfe von Mainz zu bekämpfen. Wir brauchen so weit nicht zu gehen, die Beziehungen unserer Bulle sind nach Ort und Zeit weit näher gelegen. Wir haben, um dieses zu sehen, unsere Blicke auf Trier und nicht auf Mainz zu richten. Die trierische Kirche, in welcher die Primatialansprüche früherer Zeiten sich erhalten, erfreute sich damals solcher Auszeichnungen von Seiten des römischen Stuhles, daß wir es sehr begreiflich finden, wenn die kölnischen Erzbischöfe eifersüchtig darauf wurden, und sich Mühe gaben, ihr Ansehen den trierischen Erzbischöfen gegenüber, aufrecht zu erhalten. Das Pallium, die Vortragung des Kreuzes, der Naccus, war den Erzbischöfen von Trier bereits im Jahre 957 durch den Papst Johannes XII., 969 durch den Papst Johannes XIII. und 975 durch den Papst Benedikt VII. theils bestätigt, theils neu ertheilt worden. Was aber für die kölnischen Erzbischöfe weit bedeutender war, ist die Prärogative, welche dem Erzbischofe von Trier ertheilt wurde, auf Synoden und bei andern kirchlichen Zusammenkünften, sowohl in Gallien als in Deutschland, nach dem päpstlichen Gesandten den ersten Platz einzunehmen, und im Falle ein solcher päpstlicher Gesandte nicht anwesend wäre, unmittelbar neben dem Kaiser oder dem Könige seinen Sitz zu neh-

men u. s. w.[22]). Dasselbe wird mit denselben Worten am 18. Januar 975 dem Erzbischofe Theoderich vom Papste Benedikt VII. bestätigt. Nach dem Zeugnisse des Chronicon magnum Belgicum machte der Erzbischof von Trier unter Kaiser Friedrich II. Gebrauch von diesem Vorrange [23]). Wo aber der Erzbischof von Trier der Erste war, da mußte der Erzbischof von Köln der Zweite sein. Solche, dem Erzbischofe von Köln unwillkommene Privilegien hatte Clemens II. 1047 und zwei Jahre später Leo IX. im Jahre 1049 dem Erzbischof Eberhard von Trier von Neuem feierlich bestätigt [24]). Eberhard hatte den Papst Leo IX. auf seiner Reise nach Rom begleitet, hatte sich längere Zeit dort aufgehalten, und hatte die Bestätigung der Privilegien und des Primates der trierischen Kirche mit von Rom nach Trier zurückgebracht. Unter Anderm hatte Eberhard angegeben, die Urkunden über die ältern Privilegien seiner Kirche seien verbrannt. So wurde neben den andern Privilegien auch der Primat des trierischen Erzbischofes über die Gallia Belgica von Neuem bestätigt. Alles dieses war zu Anfang des Jahres 1049 geschehen [25]). Im Sommer desselben Jahres 1049

22) Decernentes per huius nostri apostolici privilegii validissimam constitutionem, ut quandocunque a nostra principali et apostolica sede episcopus, presbyter — — sive quilibet ordinarius legatus rei ecclesiasticae seu cogendae synodi causa in Galliam, Germaniamve destinatus fuerit, Trevirensis praesul post quem libet ordinarium legatum A. S. primum inter alios pontifices locum obtineat. Et si missus Romae ecclesiae defuerit, similiter post imperatorem sive regem sedendi, sententiam dicendi et synodale iudicium canonice promulgandi primatum habeat. *Bulla Iohannis XIII. anni 696. 22. Ianuarii.*

23) S. Hontheim l. c. tom. I. p. 248.

24) Lunig. spicilegium ecclesiast. tom. I. pars II. 202.

25) Dilectionis vestrae privilegia nobis attulistis, quae primatum Galliae Belgicae subscripto modo verbis antecessoribus datum a nostra apostolica sede asserebat pro eo etc. S. Hontheim l. c. Tom. I. p. 386. und daselbst Note a.

kam Leo IX. nach Köln, und Hermann II. hatte gewiß diese Gelegenheit benutzt, vor allem Einspruch gegen den Primat des trierischen Erzbischofs einzulegen; deswegen sagt der Papst in seiner Bulle: sicut neminem coarchiepiscoporum tibi subiicimus, ita sub nullo primate te agi decernimus [26].

Wir begreifen jetzt die Worte: sicut neminem coarchiepiscoporum tibi subiicimus etc., in welchen Herr Dr. Böhmer keinen Sinn finden konnte. Ueberhaupt ersieht man aus den päpstlichen Erlassen an die Erzbischöfe zu Trier, daß man in Rom diesen weit mehr zugethan war, als den Erzbischöfen in Köln, und was über unsere Frage ein überaus großen Licht verbreitet, ist ein Breve Gregor's VII. vom Jahre 1074 an den Erzbischof Anno II. von Köln. Gregor gibt dem Erzbischof Anno in diesem Breve einen sehr starken Verweis darüber, daß er so lange versäumt habe, was seine Pflicht zu thun gewesen wäre, an ihn als an den Papst zu schreiben. Um das Unrecht des Erzbischofs noch mehr in's Licht zu stellen, beruft Gregor sich darauf, daß er zur Zeit Leo's IX. mit aller Kraft die Interessen der kölnischen Kirche dem Erzbischofe von Trier gegenüber vertreten habe, bis zu

26) Wie sehr Eberhard auf seine Primatialrechte hielt, das zeigt uns die Geschichte des Konzils von Rheims, welches nach der Rückkehr Eberhard's von Rom unter dem Vorsitze des Papstes Leo IX. selbst gehalten wurde Eberhard geriebt hier mit dem Erzbischofe von Rheims wegen des Primates und wegen der Plätze in Streit, und der Papst wußte kein anderes Mittel, diesen Streit zu beschwichtigen, als daß er die Stühle, welche für die Väter des Konzils bestimmt waren, in einen Kreis stellen ließ. — Leo IX. starb 1054, auf ihn folgte Viktor II. und obgleich die Privilegien der trierischen Kirche erst 1049 vom Papste bestätigt worden waren, so erwirkte der unermüdliche Eberhard von Trier in Rom eine neue päpstliche Bulle, in welcher ihm und der trierischen Kirche das Primat über Gallia belgica und die übrigen Vorrechte von neuem bestätigt wurden (1057). S. Günther Codex diplomat. Tom. I. p. 134.

dem Grade, daß Leo IX. ihm sein Auftreten übel genommen habe [27]).

Wir haben hier die Verhältnisse vor uns, unter welchen Leo IX. seine Bulle an den Erzbischof Hermann II. von Köln erlassen hat, und hier fällt das Zeugniß Wiberts ein, welcher also berichtet: „Antiquam repetit (Leo IX.) patriam suscipiturque a totius gentis nobilissimo atque reverendissimo archiepiscopo Herimanno apud Coloniam, cuius petitu concessit domnus papa hoc privilegium sedi ecclesiae Coloniensis, ut ad altare sancti Petri septem presbyteri Cardinales quotidie divinum celebrarent officium in sandaliis. Deditque ei quoque officium cancellarii sanctae Romanae sedis, eiusque successoribus, tribuens illi ecclesiam sancti Ioannis ante portam Latinam."

Man würde Grund haben an dieser Stelle folgende Frage zu erheben. Wenn Hermann die Anwesenheit des Papstes in Köln benutzte, um für ältere Privilegien die Bestätigung und die Bewilligung neuer zu erwirken, wie läßt es sich dann erklären, daß der Papst von dem Jahre 1049 bis zum Jahre 1052 wartet, ehe er die betreffende Bulle ausfertigen läßt? Muß man nicht vermuthen, der Papst werde ein solches Aktenstück bald nachher haben ausfertigen lassen? Zur Hebung dieses Bedenkens berufen wir uns auf Gelenius. Gelenius, den wir unten noch besonders anführen werden, bezeugt: der Papst habe 1049, also in demselben Jahre, wo er in Köln war, eine Bulle erlassen, in welcher er die bekannten Pivilegien der kölnischen Kirche ertheilt oder bestätigt habe, er habe aber im Jahre 1052 eine neue Bulle — die unserige — erlassen, in welcher er dieselben Privilegien abermals bestätigt habe [28]). An dieser Wieder-

27) Sicut adhuc Romanae ecclesiae filii testantur, tempore beati Leonis papae Trevirensi episcopo pro honore ecclesiae vestrae quod, idem beatus Leo aegre tulit, viribus totis restitimus. Lunig. l. c. p. 330.

28) Gelenius de admiranda, sacra, et civili magnitudine Colo-

holung wird Niemand Anstoß nehmen, welcher die Verhältnisse der damaligen Zeit kennt.

Wir erwähnen nun noch mit wenigen Worten eines andern Versuchs, den man gemacht hat, aus der bezeichneten Stelle einen Beweis dafür herzuleiten, daß der Erzbischof Hermann II. von Köln von Leo IX. zum Kardinal ernannt worden sei. Wir wollen diese Meinung, die so viel ich weiß neu ist, in diese bestimmten Worte fassen. Man sagt:

> Die Kanzler der römischen Kirche waren Kardinäle,
>
> waren aber die Kanzler der römischen Kirche Kardinäle, um wie viel mehr mußte dann nicht der Erzkanzler der römischen Kirche Kardinal sein?
>
> Nun aber hat der Papst Leo IX. den Erzbischof Hermann II. von Köln zum Erzkanzler der römischen Kirche ernannt,
>
> folglich hat er ihn auch zum Kardinal erhoben.

Es springt von selbst in die Augen, daß diesem Schlusse die Nöthigung oder die bindende Kraft fehlt. Es hat mehr als eine unklare Vorstellung ihren Einfluß auf dieses Raisonnement ausgeübt. Wäre zwischen der Kardinalswürde, dem Kanzlariat und dem Erzkanzleriat der römischen Kirche ein solches Verhältniß, wie zwischen den geistlichen ordines, so daß Niemand z. B. zum Priester geweiht werden kann, welcher nicht vorher die Diakonatsweihe erhalten hat, so würde ein solcher Schluß bindende Kraft haben. Aber ein solches Verhältniß besteht zwischen den bezeichneten Aemtern und Würden schlechthin nicht, und der daraus hergeleitete Schluß ist daher eben so falsch, als wenn jemand also schließen wollte: alle Bischöfe der katholischen Kirche haben die Priesterweihe empfangen, die Kardinäle aber nehmen einen hö-

---

niae Claudiae Agrippinae p. 225. Privilegium dedit — anno 1049, pontificatus sui anno primo, et eadem novo diplomate rata habuit anno pontificatus sui quarto.

hern Rang in der Hierarchie ein als die Bischöfe, also haben alle Kardinäle die Priesterweihe empfangen. Jedermann weiß aber, daß es eine bedeutende Anzahl Kardinäle gibt, welche nicht Priester, sondern nur Diakone, und daß einige nicht einmal Diakone sind, sondern nur die kleineren Weihen empfangen haben. Ueberdies ist die Voraussetzung, daß alle Kanzler oder Vicekanzler der römischen Kirche Kardinäle gewesen, unrichtig; es gab auch solche, die nicht Kardinäle waren, und wenn Kardinäle vom Papste häufig zu diesem Amte ernannt wurden, so lag dies in den Verhältnissen selbst begründet, aber nicht in irgend einer kirchlichen Vorschrift oder gesetzlichen Bestimmung. Mehre Päpste ernannten gar keine Kanzler, sondern einen Pro- oder Vicekanzler, der ebenfalls nicht Kardinal war. Ueberdies legt man dem Kardinalstitel zur Zeit Leo IX. mit Unrecht dieselbe Bedeutung bei, welche er später erlangte. Damals hatten die Bischöfe, Erzbischöfe u. s. w. den Vortritt vor den Kardinälen, wie jetzt die Kardinäle einen Vorrang über die Bischöfe, Erzbischöfe, Primaten haben. Die Kardinäle erhielten erst nach dem Tode Leo's IX. die hohe Bedeutung und den Glanz, mit welchem ihre Name später so umgeben wurde, daß sämmtliche Würdenträger der katholischen Kirche, mit Ausnahme des Papstes, davon überstrahlt wurden. Der Nachfolger Leo's IX. auf dem päpstlichen Stuhle, Nikolaus II. (1059), legte das Recht, den Papst zu wählen größtentheils in ihre Hände, und Alexander III. ging einen Schritt weiter und schloß alle anderen von diesem Rechte aus, und erkannte den Kardinälen das Recht der Papstwahl ausschließlich zu [29]). Man hatte von jeher auswärtige Geistliche nach Rom gezogen, und sie dort mit der Kardinalswürde bekleidet, aber mit Ausnahme der suburbikarischen

29) Vergl. Devoti Ius canonicum universum. III. tom. 4. Romae apud Ioa. Ferretium 1837. tom. II. p. 108. Harduin Collect. Conc. tom. VI. p. 1. pag. 1064—67. Corp. iur. Can. *Cap. 6. de election.*

Bischöfe, wohnten dieselben, wie die Natur der Dinge es mit sich brachte, auch in Rom. Erst später, nachdem das Ansehen der Kardinäle durch die Privilegien, welche ihnen von den Päpsten Nikolaus II. und Alexander III. bewilligt worden, einen so großen Zuwachs erhalten hatte, ertheilte der Papst auch auswärtigen hervorragenden Kirchenfürsten, welche nicht in Rom wohnten, die Kardinalswürde. Bis dahin wurden die Kardinäle Bischöfe und Erzbischöfe, kein Bischof oder Erzbischof wurde Kardinal. Aber wann ist dieses zuerst geschehen? von welchem Papste ist dieses zuerst geschehen? Gewiß nicht zur Zeit Leo's IX. Als diejenigen, denen diese neue Art von Auszeichnung zuerst zu Theil geworden, hat man den Erzbischof von Mailand, Galdinus Valvasor von Sala, und den Erzbischof von Mainz, Graf Konrad von Wittelsbach bezeichnet, welche beide unter Alexander III. (1159 – 1181) die bezeichneten erzbischöfli. Stühle inne hatten. Allein diese Angaben sind nicht genau. Der genannte Erzbischof von Mailand war Kardinal ehe er Erzbischof von Mailand wurde, und der Erzbischof Konrad von Mainz, welcher von seinem Sitze mit Gewalt vertrieben wurde, erhielt für seine Anhänglichkeit an Alexander III. in dessen Kampfe mit seinen Gegenpäpsten das suburbikarische Bisthum Sabina zum Lohne, und kehrte so als Kardinal mit Beibehaltung des Bisthums Sabina auf den erzbischöflichen Stuhl zu Salzburg zurück [30]). Wenn nun nach diesem Vorgange auch andere Bischöfe Kardinäle wurden, so wurden sie doch jedesmal Kardinal-Bischöfe, d. h. sie erhielten eines der sechs suburbikarischen Bisthümer, und mußten auf ihr bisheriges Bisthum verzichten; es war noch ein ganz fremder Gedanke, einen Bischof oder Erzbischof zum Kardinalpriester oder Kardinaldiakone zu machen. Erst dritthalbhundert Jahre nach dem Tode Leo's IX. und des Erzbischofs Hermann II. von Köln, um die Zeit des Papstes Bonifazius VIII. (1294

30) Baron. annal. ad an. 1177.

—1303) fing man an, auswärtige Bischöfe unter die Zahl der Kardinalpriester und Kardinaldiakone aufzunehmen [31]. Nachdem dieses in einigen Fällen geschehen war, machte (Bertrant de Got) Clemens V., welcher den päpstlichen Stuhl nach Avignon (1305) verlegte, den ausgedehntesten Gebrauch von dieser Art von Beförderung, und kaum wurde ein Kardinal von ihm ernannt, der nicht ein oder mehre Bisthümer besaß, die er unter dem neuen Namen Kommende beibehielte [32].

Unsere Aufgabe fordert, daß wir wieder zu der Geschichte der trierischen Kirche zurückkehren.

Die trierische Kirche ist in dem Besitze einer Urkunde vom Jahre 975, durch welche der Papst Benedikt VII. dem Erzbischofe Theoderich von Trier und allen seinen Nachfolgern auf ewige Zeiten die Kirche quatuor Coronatorum zu Rom zum Geschenke macht. Diese Schenkung wurde später von Leo IX. im ersten Jahre seines Papstthums, im Jahre 1049, von Neuem durch die bereits genannte, an den Erzbischof Eberhard von Trier gerichtete Bulle bestätigt [33].

Gegen die Aechtheit beider Bullen waltet kein Zweifel ob; es ist eben so ausgemacht, daß die Kirche quatuor Coronatorum zu Rom damals schon ein titulus cardinalitius war, und so ergäbe sich denn hieraus, daß nicht blos der Erzbischof Theodorich von Trier, sondern daß alle seine rechtmäßigen Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle zu Trier

---

31) S. Barbosa iuris ecclesiastici universi lib. I. cap. 3. n. 17. Lugd. 1699. — Cavallari, institut. iuris canonici, Papiae 1782. tom. I. p. 223. Der Kardinal Platus, in seiner Schrift de Cardinalis dignitate et officio, Lugduni 1623. S. 57., meint, die Bischöfe von Viterbo und Rimini seien die ersten Bischöfe, welche unter Clemens III. (1187—1191) zu Kardinal-Priestern ernannt worden seien. Er hat nicht angegeben, worauf sich diese Annahme stützt.

32) Vgl. Döllinger, Handbuch der Kirchengeschichte Bd. II. S. 297.

33) Hontheim l. c. tom. I. p. 314. Lunig, specileg. ecclesiasticum, tom. I. pars II. pag. 202.

mit der Kardinalswürde bekleidet worden seien. In der That fehlt es nicht an Gelehrten, welche dieser Meinung beipflichten. Um von Mallinckrodt und Anderen nicht zu reden, will ich nur den Christianus Lupus anführen, welcher neuerdings wieder genannt worden und bei welchem wir folgende Stelle lesen: De Theodorico primo Trevirensium archiepiscopo, qui saeculo decimo sub Leonis octavi pontificatu floruit, scribit magnum Belgii Chronicon: „Theodoricus Romae cellam quatuor coronatorum cum omnibus appendicibus suis sibi et suis successoribus in perpetuum acquisivit. Cella ista erat titulus Cardinalis, ideoque et Theodoricus et omnes eius successores dudum fuerunt cardinales presbyteri“ [34]).

Hiernach könnte die trierische Kirche sich einer großen Reihe Bischöfe rühmen, welche mit dem Glanze des Purpurs umkleidet gewesen, und was das Sonderbarste ist, ohne daß diese Bischöfe oder Erzbischöfe selbst etwas davon gewußt haben mögen. Ließe sich übrigens aus der Bulle Benedikt VII. an den Erzbischof Theodorich den Beweis führen, daß die trierischen Erzbischöfe durch dieses Aktenstück zu Kardinälen ernannt worden seien, so würde darin ein gewichtvolles Vorurtheil für die Entscheidung der kölnischen Frage im Sinne unserer Gegner gefunden werden müssen. Aber wir haben von dieser Seite nichts für unsere Sache zu fürchten, wir sind überzeugt, daß die trierischen Erzbischöfe eben so wenig durch jene Urkunde zu Kardinälen ernannt worden sind, als die Erzbischöfe Kölns durch die Bulle Leo's IX.

Wären die Erzbischöfe von Trier durch jene Urkunde zu geborenen Kardinälen ernannt worden, so müßte es doch in hohem Grade auffallen, daß nie ein trierischer Erzbischof sich selbst als Kardinal auf den Grund jenes Aktenstückes betrachtet hat; daß kein einziges Verzeichniß der römischen Kardinäle, welche in Rom selbst und unter Benutzung der ausgedehnte-

---

34) Christiani Lupi, oper. tom. IV. p. 207. ed. Veneta. a 1724. fol.

sten Quellen aufgestellt worden sind, einen Erzbischof von Trier als Kardinal titulo quatuor coronatorum aufführt; daß auch die Schriftsteller der trierischen Kirche Brower, Hontheim und Joh. Jak. Moser im Staatsrechte von Trier, obgleich sie die Bulle Benedikt VII. kennen, und sie abdrucken lassen, dennoch von der Kardinalswürde, welche durch dieselbe verliehen worden sein soll, standhaft schweigen.

Die Urkunde Benedikt's VII., die in unverletzter Gestalt vor uns liegt, enthält aber auch nicht den entferntesten Wink, daß dem Erzbischofe von Trier dadurch die Kardinalswürde ertheilt werden sollte. Theoderich hatte sich die Gunst des römischen Stuhles in hohem Grade verdient, „weil er größere Anhänglichkeit an den Stuhl Petri bewiesen als Andere, weil er die verfallenen Klöster wieder hergestellt, und weil er sich durch keine Gefahren und Mühsale der weiten Reise hatte abhalten lassen, die Gräber der Apostel öfter, als Andere es gethan, zu besuchen.“ Um diese Gesinnung zu belohnen und zu nähren, schenkte der Papst dem Theoderich und der trierischen Kirche, die cella quatuor coronatorum cum omnibus appendiciis suis, aquis scilicet, aquarumque decursibus, pratis, pascuis, vineis, silvis, cultis et incultis curtibus et mansis. In dem ganzen Aktenstücke ist aber, wie bereits bemerkt, nicht die allerleiseste Andeutung, daß mit diesen Gütern auch die Kardinalswürde verbunden sein soll, und um dieser Annahme irgend einen Schein zu geben, muß man behaupten, die Römer hätten in dieser Urkunde einen Weg der Mittheilung eingeschlagen, welcher sich sonst nirgendwo, als in der Bulle Leo's IX. findet.

Aber wie soll man sich denn diese Schenkung erklären? Man legte in Rom, wie viele Bullen und selbst kirchenrechtliche Vorschriften beweisen, einen sehr hohen Werth darauf, wenn Bischöfe sich daselbst persönlich vorstellten; und je angesehener, je einflußreicher der Bischof war, desto lieber wurde er in Rom gesehen. Um diesen das Erscheinen in Rom zu erleichtern, sie dazu einzuladen, hatte man z. B. den Patriarchen

von Antiochien, Jerusalem, Alexandrien und Konstantinopel jedem eine Kirche — daher die sogenannten Patriarchalkirchen in Rom — nebst Wohnung in Rom angewiesen, ohne daß ihnen irgendwie die Kardinalswürde dadurch wäre beigelegt worden. Wenn man nun so angesehenen Erzbischöfen oder Primaten, wie der Erzbischof von Trier es war, eine eigene Wohnung in Rom verliehe, so findet dieses in dem Beispiele jener Patriarchen seine hinlängliche Erklärung[35].

Eine solche Verleihung war aber nicht blos zufällig, sondern es läßt sich auch eine höhere Bedeutung darin finden. Der Papst hatte den Patriarchen der ältesten christlichen Zeit Kirche und Wohnhaus in Rom geschenkt; wie nun St. Johann im Lateran, die Kirche des Papstes unter den übrigen Patriarchalkirchen hervorragte, so wurde der Papst selbst durch die Anwesenheit der Patriarchen recht eigentlich in seiner Suprematie über die gesammte Kirche emporgehoben. Nachdem die Kirche sich auch in Deutschland ausgebreitet und ihre Hierarchie ausgebildet hatte, mußte man nach jener Analogie auch die Primaten und hervorragendsten Bischöfe Deutschlands in ähnlicher Weise, wie die orientalischen Patriarchen nach Rom hinziehen, und dem sich im Abendlande ausbreitenden Kirchenbau neue Stützen und neue Säulen hinzufügen, und dieses geschah durch Verleihung von Kirche und Wohnung zu Rom. Die Bedeutung, welche Trier in geistlicher Beziehung und Alter vor Köln voraus haben mochte, wenigstens selbst geltend machte, wurde durch die Macht und den politischen Einfluß der kölnischen

35) Der Unterschied zwischen Patriarchen und Primaten kömmt hier nicht in Betracht. Nach Papst Martin V. ist sogar kein Unterschied zwischen beiden Würden. Cum primates et patriarchae unum sint et solum nomine differant, declaramus, Ioannem Toletanum, qui Hispaniarum *primas* est, archiepiscopos non primates praecedere debere, quemadmodum patriarchae illos hactenus praecesserunt. S. Collectio Concil. Hispaniae ed. card. de Aguire, tom. III. p. 340.

Erzbischöfe vollkommen aufgewogen [36]. In dem Abfalle der Patriarchen des Orients lag eine neue Aufforderung im Abendlande das wieder zu finden, was im Morgenlande verloren gegangen war. Wären jene Patriarchen nicht abgefallen, so würde das Ansehen der Kardinäle sich nie über das der Patriarchen erhoben haben. Jene Patriarchen hätten dieses nie zugegeben.

Wie lange die Erzbischöfe von Trier im Besitze ihrer päpstlichen Schenkungen geblieben sind, können wir nicht genau angeben. Sie haben ohne Zweifel dasselbe Loos gehabt, welches so viele derartigen Besitzungen in Rom gehabt haben. Die Ansprüche auf dieselben sind im Laufe der Zeit in Vergessenheit gerathen. Während der innern wüsten Fehden in Rom vom zehnten bis zum zwölften Jahrhunderte, in denen die Faktionen des römischen Adels über den päpstlichen Stuhl nicht selten die schändlichste Tyrannei ausübten, und die kirchliche Gewalt über Rom mehr als einmal mit harter Willkür ausgeübt wurde, stürzten viele Stiftungen der Vorzeit zusammen, und manches wohlerworbene Recht ging verloren.

Unter Alexander II. (1061—1072) finden wir einen Kardinalpriester Hermann, mit dem Titel quatuor Coronatorum [37]; unter Paschalis II. (1099—1118) war dieser Titel an den Kardinal Boso [38] und später an einen Kardinal Augustinus vergeben [39]. Unter Benedikt XII. (1334—1342) ist im Besitz dieses Titels der französische Kardinal Wilhelm Curtis [40]; überhaupt treffen wir nun seit der Uebersiedlung der Päpste nach Avignon 1305—1370 den Titel quatuor Coronatorum in der Geschichte der Kardinäle oft vergeben an.

---

36) Treviris aetate, sed rerum proprietate
Gaudet Agrippina, sed honore Moguntina prima.

37) Cardella, tom. I. p. 156.

38) Daselbst S. 232.

39) Daselbst S. 251.

40) Onuphrius Panvinius, p. 266.

Was die Kirche St. Johannes ante portam Latinam betrifft, so kommt diese, wie gezeigt worden, vor dem Jahre 1517 unter den titulis cardinalitiis nicht vor; von da ab wird dieselbe regelmäßig an Kardinäle vergeben. Aber es findet sich kein Beispiel, daß ein Erzbischof von Trier mit dem Titel quatuor Coronatorum, und daß ein Erzbischof von Köln mit dem Titel S. Ioannis ante portam Latinam als Kardinal aufgeführt worden wäre. Beide Titel sind fortwährend, wo wir ihnen begegnen, andern Kardinälen übergeben worden.

Zum Schlusse können wir noch fragen, wie man darauf gekommen, den Erzbischof Hermann II. von Köln zum Kardinal zu machen? Wenn wir nicht ganz irren, so ist es Aegidius Gelenius, der erzbischöflich-kölnische Historiograph, dem das Verdienst gebührt, das Kardinalat des Erzbischofs Hermann II. zuerst auf's Tapet gebracht zu haben. In seinem Werke: de admiranda, sacra et civili magnitudine coloniae Claudiae Agrippinensis Augustae, ubiorum Urbis, S. 225 schreibt er, wie folgt: Leo IX. coloniensem archiepiscopum perpetuum S. R. E. cardinalem S. Ioannis ante portam Latinam et ecclesiae Romanae archicancellarium creavit. Er gründete diese Nachricht auf zwei Bullen Leo's IX. vom Jahre 1049 und 1052 an den Erzbischof Hermann II. Gelenius hatte diese Bullen in einem alten Tabular der Kirche zu St. Severin in Köln gefunden. Für einen Schriftsteller, der seinem Werke einen Titel vorsetzte, wie der so eben mitgetheilte, mußte der Kardinal, dem er durch einen Vernunftschluß aus der Bulle Leo's IX. vom Jahre 1052 gewonnen hatte, eine höchst willkommene Erscheinung sein. Er theilte seine Entdeckung dem Münsterischen Dombechanten, Bernhard von Mallinckrott mit, welcher der Ansicht des Gelenius beipflichtete. Mallinckrott schreibt darüber also: Originem illius eminentiae et praerogativae e s. Leonis diplomate repetit, cuius fragmentum cap. V. retuli; ubi Hermanno archiepiscopo . . . ecclesiam etiam S. Ioannis ante portam Latinam confertur; quam gratiam ille

de Cardinalatu interpretatur: nec dubito illi, ut indefatigabili nec infelici antiquitatum scrutatori et vindici, eius rei plura eruta esse documenta[41]). Mallinckrott scheint die Sache aber dennoch nicht so ganz ausgemacht gewesen zu sein; denn er schreibt zur Einleitung über diese Stelle: fuisse olim peculiare quoddam Cardinalium genus, quod non facile alicubi, praeterquam in una Germania occurrat. Also nicht die rechten Kardinäle der römischen Kirche, sondern so eine eigene Art, eine eigene Species von Kardinälen, die schwerlich anderswo als in Deutschland vorkommen! So spricht man, wenn einem etwas nicht klar, wenn man seiner Sache nicht gewiß ist. Mallinckrott hatte keine Beweise für diese Annahme, aber er hielt den Gelenius für einen unermüdlichen und nicht unglücklichen Alterthumsforscher, und setzte daher voraus, Gelenius werde seine Behauptung mit Urkunden belegen können! Diese Voraussetzung war sehr ehrenvoll für den Gelenius, aber für die Wissenschaft selbst von geringem Belange. Von Andern wurde diese Ansicht auf die Autorität von Gelenius und Mallinckrott wiederholt; so von Georg Ludwig Boehmer in der Abhandlung über die vornehmsten Rechte der kölnischen Erzbischöfe[42]). Der Vicekanzler, Georg Estor, widmete unserer Frage einen eigenen Aufsatz, ohne jedoch zu einem bestimmten Resultate zu gelangen; er beschränkte sich wesentlich auf die Mittheilung dessen, was Mallinckrott vorgebracht hat, ohne ihm beizustimmen, und ohne ihn zu widerlegen. Um dem Leser eine Probe von dem Aufsatze Estor's zu geben, da das Buch, worin es steht, nur sehr wenigen zur Hand sein wird, will ich den §. 17. aus demselben ganz hierhersetzen. Er lautet: „Ich kehre dem nach auf Cöln. Hier finde ich die stelle des erz-

41) De Cardinalibus S. R. ecclesiae Germanis. In Wencker Collecta archivi et cancellariae iura, p. 533.

42) Georg L. Boehmer, Origines praecipuarum iurium archiepiscopi et S. R. I electoris coloniensis. 1753. p. 31. 34. Auch in dessen Electa iur. civil. Goetting. 1767. tom. II.

bischofes daselbst in St. Joannis kirche vor der Lateinischen pforte. Man sah auch Se. Kurfürstliche Durchlaucht den jetzigen Herrn Aerzbischof Clemens August, nach der Kaisers Krönung Sr. Majestät Herrns Franzens I. in Frankfurte am Main dergestalt roth gekleidet, daß Hochderselbten nichts als der Kardinalshut abging." !

Dieses ist der wichtigste Grund, den der Vicekanzler Estor für das Kardinalat der kölnischen Erzbischöfe aus seinem Eigenem vorbringt. Indessen legte er demselben doch nicht zu großes Gewicht bei, da er im §. 18. gleich hinzufügt: „Inzwischen machet mich dieses irr, daß der Papst disen cölnischen Titel an andere vergibt."

Die Bulle Leo's IX. an den Erzbischof Hermann II. zu Köln, wurde zuerst vom Aubertus Miräus dem Drucke übergeben; er gab ihr diese Ueberschrift: Leo IX. pontifex, privilegia metropolitanae ecclesiae Coloniensis confirmat anno 1052, Hermanno II. archiepiscopo eiusque successoribus concedit titulum cancellarii S. R. E. *et cardinalis S. Ioannis ad portam Latinam* [43]) u. s. w. Miräus, der die Abschrift von unserer Bulle sehr wahrscheinlich von Gelenius erhalten, fand in der Bulle, was Gelenius und Mallinckrott in derselben gefunden hatten. Aus Miräus wurde sie dann in das Bullarium magnum Romanum, Luxemburger Ausgabe [44]), und in das Urkundenbuch von Lacomblet aufgenommen [45]). Daß sie an beiden Stellen eine Ueberschrift trägt, welche wörtlich oder wesentlich mit der Ueberschrift, die sie von dem ersten Herausgeber Aubertus Miräus erhalten hat, übereinstimmt, wird Niemand wundern.

Man kann es den Archivaren nicht zumuthen, daß sie über den Inhalt jeder einzelnen Urkunde kritische Untersuchungen anstellen, und könnte man es auch, so würden sie

---

43) Auberti Miraei opera diplomatica et historica. tom. II. p. 1131. edit. secundae. Bruxellis 1732.

44) Tom. IX. auf dem vierten Blatte.

45) Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins, I. Bd. S. 19.

es dennoch nicht thun. Daher geschieht es, daß solche Ueberschriften sich häufig wie Citate fortpflanzen, welche ein Gelehrter dem Andern ohne Prüfung manchmal nachschreibt. Daher wird die Ueberschrift des Miräus auch von Georpisch und Estor wiederholt, und Herr von Stramberg schreibt ganz einfach in seinem Artikel in Ersch und Gruber über die kölnische Kirche: „Vermöge Privilegiums vom Papste Leo IX. vom Jahre 1052 sei der Erzbischof von Köln perpetuus et S. Romanae ecclesiae Cardinalis titulo S. Ioannis ante portam Latinam[46])!" Miräus sagt in seiner Ueberschrift (Leo IX.): In ecclesia Coloniensi creat septem presbyteros Cardinales; was offenbar falsch ist; denn daß Leo diese Kardinal-Priester ernannt, davon steht kein Wort in der Bulle. Köln hatte, so gut wie Aquileja, Benevent, Pisa, Asti, Bergamo, Siena, Vercelli, Capua, Salerno, Ravenna, Lucca, Piacenza, Verona, Neapel, Florenz, Lodi, Fermo, Compostella, Magdeburg, Trier, Orange, Nivers, Sens, Orleans, Besançon, Soissons und hundert andere Kirchen seine Kardinal-Priester. Selbst das aachener Stift bewahrt Urkunden auf, aus welchen hervorgeht, daß auch dort Kardinal-Priester fungirten, freilich andere Kardinäle als die jetzigen der römischen Kirche. Leo IX. brauchte sie also für Köln nicht zu ernennen. Nichts destoweniger wird die in diesem Punkte falsche Ueberschrift des Miräus von dem Bullarium magnum, Estor und Andern wiederholt.

Lacomblet meint, die Urkunde sei schon in alter Zeit untergegangen, und keine der noch jetzt erhaltenen kölnischen Chartularien enthalte eine Abschrift derselben. Wir haben bereits erwähnt, daß Gelenius noch eine solche Abschrift vor sich gehabt habe, in einem Chartularium der Kirche von St. Severin zu Köln. Aegidius Gelenius starb aber erst 1656 zu Osnabrück und sein gelehrter Nachlaß wird noch in Köln aufbewahrt.

46) Perpetuus et S. Romanae ecclesiae!! S. Ersch und Gruber allgemeine Encyklopädie, Bd. 18. S. 179.

Wir lassen die beiden Haupturkunden, welche bei unserer Frage zur Sprache kommen, nachstehend vollständig und mit der üblichen Ueberschrift abdrucken.

Leo IX. Pontifex privilegia metropolitanae ecclesiae Coloniensis confirmat anno 1052. Hermanno archiepiscopo eiusque successoribus concedit titulum cancellarii S. R. E. et cardinalis s. Ioannis ad portam Latinam; in ecclesia vero Coloniensi creat septem presbyteros cardinales, totidemque diaconos ac subdiaconos.

Leo episcopus, servus servorum dei, Hermanno, s. Coloniensis ecclesiae venerabili archiepiscopo suisque successoribus illuc canonice intrantibus salutem in perpetuum.

Gratias agimus deo et domino nostro Iesu Christo, qui nullis nos praecedentibus meritis ad apostolicae dignitatis culmen fecit ascendere, et sollicitudinem omnium ecclesiarum gerere, earumque rectoribus pietatis assensum praebere.

Quia postulasti a Romana sede confirmari privilegia, quae ab antecessoribus nostris sunt tuae ecclesiae concessa, visum nobis fuit honestum et ecclesiae necessarium petitioni tuae consentire.

Praesertim cum ecclesia haec sub nomine principis apostolorum beatissimi Petri sit consecrata, sicut mater sua, cui praesidemus divina clementia, ut quae matrem imitatur, ex nomine filia, imitetur etiam aliquantisper in dignitate ecclesiae, protegaturque sub alis defensionis suae.

Nos igitur tuae, sicut et omnium Christi fidelium devotione incitati, nostra et apostolica auctoritate confirmamus tibi omnia, quemadmodum in privilegiis patrum nostrorum apostolicorum virorum sunt scripta: crucem videlicet et pallium suo tempore suoque loco ferendum: Insigne quoque festivi equi, quem *naccum* vocant nostri Romani.

Confirmamus quoque tibi per hanc praeceptionis no-

strae paginam sanctae et apostolicae sedis cancellaturam, et ecclesiam sancti Ioannis evangelistae ante portam Latinam, ut te Petrus cancellarium habeat, Ioannes hospitium praebeat.

Concedimus etiam atque perpetuo largimur, ut maius altare ecclesiae tuae matris virginis honori dedicatum, et aliud ibidem apostolorum principi b. Petro addictum, reverenter ministrando procurent septem idonei cardinales presbyteri dalmaticis induti, quibus etiam cum totidem diaconibus ac subdiaconibus ad hoc ministerium prudenter electis, ut sandaliis utantur concedimus et constituimus.

Postea auctoritatem et honorem, quem ecclesia hactenus habuit, tam inter alios, quam a suis confirmamus clypeo apostolicae protectionis; ut si quando synodus infra tuam dioecesin, aut praesente huius primae sedis archiepiscopo, aut legato ab eius latere directo fuerit aggregata, priorem quidem locum, post ipsum rector eius obtineat, in proferenda sacrorum canonum auctoritate prior existat, ita tamen, ut sicut est prior in hac probabili dignitate, ita etiam polleat prior morum probitate, vitae honestate, ut cuius annunciaverit verba, eius imitetur exempla.

Regiam consecrationem infra limites suae dioecesis faciendam, potestatis apostolicae munimine ei corroboramus. Habendam electionem quoque archiepiscopi secundum auctoritatem canonicam, filiis ecclesiae sancimns per hanc praeceptionis nostrae paginam.

Bona autem quae usque modo tenuit, vel in aeternum cum iustitia acquirere poterit, hoc apostolico munimine laudamus et corroboramus; videlicet monasteria et ecclesias Coloniae positas, monasterium sancti Heriberti cum omnibus suis pertinentiis, ecclesiam s. Mariae infra urbem, ecclesiam s. Gereonis cum omnibus suis pertinentiis. Cetera vero sacra loca et infra urbem et circa confirmamus tibi auctoritate apostolica: monetas urbis, teloneum, et omne ius civile sub potestate archipraesulis.

Abbatias autem per diversa loca, villas, vicos et ca-

stella in omnibus suis pertinentiis, servis, ancillis, terris cultis et incultis, aquis, pratis, campis, silvis, forestis;

Praeterea corroboramus ecclesiae praedia, quae ipse dedisti, videlicet monasterium Brauwellare, et castrum nomine Zoneburg cum omnibus suis pertinentiis, ita sicut neminem coarchiepiscoporum tibi subiicimus, ita sub nullo primate te agi decrevimus; salva nobis in te, sicut in ceteris archiepiscopis, quae iure debentur apostolicae subjectionis auctoritate:

Statuentes apostolica censura, ut nullus imperator, rex, dux, marchio, comes, vicecomes, et praeterea nullus archiepiscopus, episcopus, praepositus, vel aliqua magna; parvaque persona cuiuslibet ordinis et dignitatis, contra hanc nostrae praeceptionis et confirmationis paginam audeat praesentare.

Si quis, quod non optamus, temerario ausu contra huius apostolicae nostrae auctoritatis scriptum pie a nobis pervulgatum tentaverit, anathematis vinculis innodatus a regno dei sit alienus, donec resipiscat. Qui vero pio intuitu cultor et observator exstiterit, benedictionis gratiam et coelestis regni gaudia a misericordissimo domino nostro consequi mereatur.

Data nonis Maii per manus Friderici diaconi s. Romanae ecclesiae bibliothecarii atque cancellarii, vice domini Hermanni archicancellarii et Colon. archiepiscopi.

Anno domini millesimo quinquagesimo secundo, Leonis IX. papae quarto, indictione quinta.

Benedictus VII. Ecclesiae Trevirensi cellam quatuor coronatorum MM. donat.

Benedictus episcopus, servus servorum Dei. Carissimis nobis in Christo fratribus, universis episcopis, ac to-

tius dignitatis et ordinis catholicis viris, praesentibus scilicet et futuris, perpetuam salutem. Quia licet indigni, divinae tamen dignationis gratia disponente, B. Petri apostolorum principis sacratissimam sedem, pastoraleque in curam dominici gregis ministerium suscepimus, iuxta apostolicam doctrinam, sicut malis terrori, ne desideria pravitatis suae perficiant, nos oportet existere, ita sanctae Dei universalis ecclesiae filios in religionis piaeque devotionis profectu paternae gratiae benedictione fovere, maximeque eos, qui in sanctam Romanam ecclesiam, beatumque Petrum apostolorum principem caeteris devotiores probantur; quatenus eis pia sui devotio, et in praesenti benignitatis conferat consolationem, et in futuro aeternam, ipso intercedente, remunerationem. Unde omnium, tam praesentium, quam futurorum sanctitatem et industriam nosse volumus, de sancta fratris nostri Theodorici, sanctae Trevirensis ecclesiae archiepiscopi primatisque, nostra praedecessorumque nostrorum, ab exordio christianitatis per B. Petrum constitutione, totius Galliae ac Germaniae in eundem apostolorum principem devotione, qui in sua sede ecclesiam Christi gloriosius gubernando, multa monasteriorum, quae usque in sua tempora manserunt deserta, restaurando, beatorum apostolorum limina caeteris saepius, nullo longioris viae periculo seu labore territus, liberalissime visitando, nobis usque eo complacuit, ut eidem Theodorico, et ipsius ecclesiae possidenda in perpetuum aliqua conferre iustum duceremus: quatenus, ut praefati sumus, pro tanta sui devotione, a nobis gratiam et benedictionem in praesenti, et in futuro a Deo, beatisque apostolis, centuplicatam in caelestibus reciperet gloriam. Quapropter omnium, tam praesentium, quam futurorum, notum fieri volumus industriae, nos cum autoritate B. Petri apostolorum principis, gratuitoque sacerdotum, clericorum, totiusque Romanae plebis assensu eidem sanctae Trevirensi ecclesiae cellam quatuor Coronatorum condonasse in perpetuum possidendam, cum omnibus appendiciis suis, aquis scilicet, aquarumque de-

cursibus, pratis, pascuis, vineis, silvis, cultis et incultis, curtilibus et mansis. Quae omnia eidem fratri nostro Theodorico sanctae Trevirensis ecclesiae archiepiscopo vicarioque nostro carissimo in partibus totius Galliae et Germaniae, ac per eum cunctis successoribus in perpetuum possidenda, tenenda, ac ordinanda, per huius nostrae apostolicae praeceptionis seriem tribuimus, quaecumque eadem cella ex diversis fidelium donationibus authentice secundum legem Romanam possidet, vel iure possidere debet, data videlicet, et usque in finem saeculi quoquo pacto danda, seu per violentiam inimicorum eidem cellae ablata, seu per incuriam commorantium in eadem cella perdita, ex integro et ad integrum eidem fratri nostro Theodorico sanctae Trevirensis ecclesiae archiepiscopo, dignissimoque nostro vicario in partibus totius Galliae et Germaniae, universisque successoribus suis per eum a praesenti die, indictioneque tertia, B. Petri apostolorum principis, nostraque permittimus autoritate. Contra quam, siquis hominum quolibet modo agere praesumpserit, et quod iuste ac canonice a nobis decretum est, in aliquo infringere tentaverit, sciat se ex Dei omnipotentis, et praedicti beatissimi apostolorum principis, omniumque sanctorum, ac deinde nostra autoritate damnandum, anathematizandum, et cum omnibus impiis aeterno supplicio deputandum. Qui vero hoc ipsum nostrum privilegium observare, custodire, adimplere, fideliter studuerit, benedictionis gratiam, et misericordiae plenitudinem in caelestibus castris inter electorum numerum efficaciter a Domino Deo consequi mereatur. Scriptum per manum Stephani notarii et regionarii, et scriniarii sanctae sedis apostolicae, mense Ianuario, indict. III. Data XV. kalend. Februarii per manum Widonis episcopi et bibliothecarii S. sedis apostolicae. Anno, Deo propitio, pontificatus domini nostri Benedicti sanctissimi VII. papae primo. Imperante domino piissimo imperatore augusto Ottone a Deo coronato, magno, anno VIII. indict. III.

Recensionen.

Die Ehe in ihrer welthistorischen Entwickelung. Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte von Dr. Joseph Unger. Wien 1850. gr. 8. 167 S.

Unter Ehe ist hier zu verstehen das Ehe-Institut, und auch dann noch klingt der Titel so seltsam, wie etwa die Jagd, die Kochkunst, die Mannbarkeit ꝛc. in welthistorischer Entwickelung. Der Verfasser will durch diesen Titel eigentlich sagen, die Polygamie habe sich zur Monogamie, und die orientalische Form der Ehe zur christlich-germanischen, protestantischen ꝛc. entwickelt. Aber jeder, der nur auf das Verhältniß des Ehe-Instituts zu den einzelnen Völkern und Individuen achtet, wird einsehen, daß dasselbe nicht eine Entwickelung, d. h. eine selbstthätige Ausbildung aus einem ursprünglich verborgenen Inhalt oder Keim, sondern daß jede Ehe eine selbstständige Form, ein individuelles Verhältniß ist, das sich nur nach den Ansichten, Sitten und Gebräuchen der Zeit und des Landes verschieden modifizirt. Die Ehe als solche ist im Allgemeinen nur ein häusliches, geschlechtliches, privates Verhältniß, was immer wieder aufhört und neu geknüpft wird, wie in der Natur das Wachsthum, die Reife und das Absterben der Gewächse, und hat daher an sich kein welthistorisches, sondern je nach den verschiedenen Betrachtungsweisen nur ein physiologisches, politisches, moralisches religiöses ꝛc. Interesse. Wo sie ein welthistorisches Interesse

hat, hat sie dasselbe nur als Einzelehe, als individuelle Ehe, z. B. die Ehe Heinrichs II., Königs von England, die mehr hundertjährige Kriege mit Frankreich herbeiführte. Ein historisches Interesse ist aber keine historische Entwickelung. Wenn der Verfasser in dieser Schrift das Ehewesen der verschiedenen Zeiten und Länder verfolgt, so hat er dadurch nur eine Darstellung, nicht eine Entwickeluug gegeben, die, wie gesagt, von der Ehe nicht gegeben werden kann, weil jede Ehe als Lebens- und Geschlechtsgemeinschaft auf längere oder kürzere Dauer dadurch schon entwickelt, abgeschlossen, vollständig ist, in sofern sie nur, wenn gleich unter noch so rohen Formen, ihren beabsichtigten Zweck erreicht. Man kann davon sprechen und es gibt allerdings eine Entwickelung der Ehegesetzgebung; hiervon handelt aber der Verfasser seinem Plan nach nur beiläufig. Verschieden sind auch die Gebräuche der Eheschließung und die Art und Weise des ehelichen Lebens; dies sind aber nur Volksgebräuche und Sittenzustände, aber keine Entwickelung der Ehe an sich, weil sich die Ehe, ganz allgemein genommen, nur als ein gleichartiges Lebens- und Geschlechtsverhältniß zwischen Mann und Weib denken läßt, und man eben so wenig weiß, was man sich unter dem Anfang oder dem Keime, woraus sich dieses entwickelt hat, vorstellen soll, als bei den Pflanzen und Thieren. — Sehen wir demnach ab von der im Titel liegenden Contradictio in adiecto, wozu der Verfasser (S. V.) auch nur durch „Gans Erbrecht in seiner weltgeschichtlichen Entwickelung" verleitet ist, so enthält doch der Inhalt manches Schätzbare, in sofern der Verfasser nicht philosophirt, sondern nur berichtet, und in dieser Hinsicht bringt er über die häuslichen und ehelichen Zustände der Chinesen, Inder, Perser, Juden, Aegypter, Muhamedaner, Griechen, Römer, Germanen (in der hier angegebenen Ordnung) viel Unterhaltendes und Nützliches zusammen, und gibt darüber manche gute Ansichten und Betrachtungen. Als Philosoph ist der Verfasser ein Hegelianer, und will demnach als Nachahmung von Gans mit dieser Schrift einen Beitrag zur Phi-

losophie der Geschichte geben. Worin diese besteht, sagt er nicht; es ergibt sich aber aus seinen Einleitungen zu den einzelnen Völkern, daß sie hier darin besteht, daß er von vorn herein das „staatliche Moment“ des betreffenden Volkes construirt und daraus das volkliche, häusliche und eheliche Leben des Volkes ableitet und bestimmt. Dies wäre so übel und so unrecht nicht, wenn es nur nicht von dem Hegel'schen Standpunkte, von der petitio principii aus geschähe, daß der Geist nur ein Produkt, ein Theil, eine Seite, eine Erscheinung, eine Wirkung oder sonst irgend etwas der Natur sei, denn mangels jeglicher Psychologie hat jeder Hegelianer, Pantheist, Trichotomist seinen eigenen Sprachgebrauch, und wie jeder Irvingianer, seinen eigenen Geist, der meist nur zu ihm allein und für ihn allein verständlich spricht. So entstehen dann auch hier bei unserm Verfasser seine Staaten und Völker und deren Eigenthümlichkeiten aus der Art und Weise, wie sich der Geist bei ihnen in der Natur verarbeitet oder von ihr losarbeitet, und daß dies Chinesenthum, Judenthum 2c. wirklich nur ein Produkt des Verhältnisses des Geistes und der Natur bei diesen Völkern sei, erkennt der allgemeine zeit- und geschichtfreie Geist des Geschichtsphilosophen, entweder direkt oder reflektirt in seinen Schülern. Die Gesetzgebung Moses, der Fall David's, der Tempelbau und die Weisheit Salomon's, die Züge Alexander's, die Erscheinung Christi, der Verrath Judas, die Evangelien, Paulus, Augustinus, Franziskus, Luther, Ignatius, Newton, die Februar-Revolution 2c. 2c. sind eben so nothwendige Produkte und Wirkungen des Naturgeistes zufolge dieser Philosophie, wie die Sonnenfinsterniß am 28. Juli 1851, und wenn der zwar geschichts- und vergangenheitsfreie Geist sie nicht eben so genau berechnen kann, wie jene Sonnenfinsterniß, so ist es nur, weil er zu tief in der gegenwärtigen Natur steht und keinen archimedischen Standpunkt dazu hat. Man kann nicht leugnen, es liegt Wahrheit hierin, außer der: Mensch, wie bist du doch so schwach und beschränkt! Moral aber liegt gar nicht darin, wie man

Recht, und diese ist doch ein Faktor im menschlichen Leben und der Geschichte, nach allem Zeugniß des innern Sinnes und der Erfahrung doch eben so wirklich und gewiß, wie für den äußern Sinn die Sonne am Himmel, für das Geistesauge oft eben so blendend und unerträglich, wie diese für das leibliche.

So ist denn nun auch unserm Verfasser alles Wirkliche nothwendig, und alles Nothwendige vernünftig, d. h. berechtigt, inimputabel, obgleich er wohl nicht so weit geht, wie andere, es ferner im weitern Sinne, in sofern es als transscendental, als Ueberwindung der Endlichkeit und Beschränktheit, d. h. der Zeit, Geschichte, Moral erscheint, für schön, sittlich, gut, gerecht, göttlich zu halten. Gleichwohl erscheint auch der Verfasser hier als Amphitruo, nach der einen Person oder Anschauung rechtfertigend, die Zustände und Thatsachen als durch den Naturgeist nothwendig gegeben findend, und anderweitig sie moralisch kritisirend, verurtheilend, verwerfend. Man findet dieses Doppelurtheil, wie bei Paulus, so wohl bei den Menschen überhaupt. Diese sind aber keine Philosophen, wenigstens keine vollkommenen und vollendeten. Bei den vollkommenen Philosophen, welche die Endlichkeit völlig überwunden haben, zieht sich die Aesthesis in den Geist zurück, und sie urtheilt nun nicht mehr wider den Geist, sondern mit dem Geist und durch ihn, und sie haben daher auch einerlei Kanon des Urtheils, das Naturnothwendige, das Grundgesetz der Einheit des Geistes und der Natur, wogegen das blos Geistnothwendige, als Widerstreit, Nichterkenntniß, Nichtüberwindung, Nichtabsorbirung der Natur, als Differenz mit derselben nur ein Produkt oder eine Erscheinung der Endlichkeit und Beschränktheit ist. Diesen Standpunkt nun hat unser Verfasser noch nicht völlig erreicht. Es sitzt in ihm noch zu sehr der alte vorhegelsche oder auch vormärzliche österreichische Adam, und man sieht, mit welcher mundoffenen Gläubigkeit, mit welcher unbesehender Bewunderung und opferwilliger Andacht er auch immer Hegel'sche Sätze als αὐτός ἔφα

und ganz zuverlässige Orakelsprüche des allgemeinen Geistes anführt, wie wenig er die eigentlichen Tiefen und Abgründe desselben erforscht und ermessen hat. Hiermit soll dem Verfasser doch nichts zum Vorwurf gemacht werden, denn wenn es je einen Geist der Zweideutigkeit gab und gibt, so ist es nach Zeugniß der Erfahrung der Hegel'sche, den man gleich geeignet gefunden hat, sowohl zur Begründung des Pantheismus und Atheismus, wie zur Construktion der lutherischen, unirten und katholischen Theologie, seiner gleichmäßigen Brauchbarkeit auf politischem Felde nicht zu erwähnen.

Es ist Zeit, nun auch einiger Maßen auf die Einzelheiten des Verfassers einzugehen. — Er beginnt: „Die Weltgeschichte ist der sich selbst entwickelnde und zum Bewußtsein seiner selbst bringende Geist." Welche leere Phrase! wird sich ein vernünftiger Examinator mit einer solchen Antwort begnügen? Die Geschichte ist der Geist, d. h. der Topf ist der Töpfer, der Acker ist der Bauer; oder von einer andern Seite betrachtet, die Botanik, Rhetorik rc. ist der Geist, das Gemälde die Kunst, die Uhr die Mechanik; oder: das Spiegelbild ist der Spiegel, der Steinbruch und Holzhaufen das Haus, das Gebetbuch das Gebet. Für Weltgeschichte in der obigen Definition kann man auch setzen: die Pädagogik, das Leben, die Sprache, ja jede einzelne Wissenschaft und Kunst, weil sich an oder in derselben der Geist entwickelt und zum Bewußtsein seiner selbst bringt. Aber welche monströse Redensart: sich zum Bewußtsein seiner selbst zu bringen! gleichbedeutend mit gehen lernen oder sich gehen lehren ohne Beine, sehen und hören lernen wollen ohne Objekte des Sehens und Hörens rc. Und das Entwickeln des Geistes, woraus entwickelt er sich? welche ist die entwickelnde Kraft? welche sind ihre Bedingungen? wozu entwickelt sich der Geist oder welche sind die Erscheinungen oder Wirkungen seiner Entwickelung? u. s. w. Wenn man einen Satz verstehen will und soll, so kann man unmöglich diese und noch eine Reihe anderer Fragen vermeiden und unterlassen, widrigenfalls man nur eine sinn- oder inhaltslose Tirade bekommt, und da uns

diese Fragen (dem Geschmacke und der Methode dieser Philosophie gemäß, die sich mit der Entwickelung, Erklärung und Begründung von Begriffen nicht abgibt, sondern diese, wenn sie Lust haben, sich selbst entwickeln zc. läßt, oder vielmehr nur den Kobold des Begriffs an sich citirt, damit er als spiritus familiaris in befohlener Form erscheine) nicht beantwortet werden, so bleibt uns obiger Satz stets ein verschlossenes Orakel und der Geist ewig ein Räthsel, und es liegt in der Natur der Sache, daß man bei derartigen Aussprüchen von ihren Urhebern nicht mehr Erklärung und Verdeutlichung verlangen kann, als von der Pythia auf ihrem Dreifuße oder von den Korybanten über ihr Beckengeklingel. Wenn es nicht so schlecht paßte, so würden wir anführen: ex ungue leonem, aber dazu genüge es, daß wir uns einer ferneren Kritik der Philosopheme des Verfassers überheben können. Indessen folge hier nach dem Verfasser noch die Signatur jenes großen Geistes, der in unsern Tagen so viele Anhänger und Verehrer hat, der von so vielen Kathedern und in so vielen Schriften sich hören läßt, damit unsere Leser ihn erkennen und auch an ihm die apostolische Vorschrift: „Prüfet die Geister" ausüben und befolgen können.

Der Geist ist seiner Substanz nach die Freiheit (was für eine Freiheit?); seine höchste Aufgabe ist das Bewußtsein und die Wirklichkeit dieser Freiheit (also ursprünglich ist er sich seiner Substanz nicht bewußt und diese nicht wirklich); er erzeugte die Produkte der Vergangenheit; er ist wesentlich ein und derselbe mit dem, der sich der Vergangenheit erinnert; es gibt aber für ihn keine Vergangenheit und kein Fremdes in dieser; denn das Vergangene hat er in seiner Breite und Tiefe in sich; eben so auch hat er die Zukunft in ihrem Keime schon gestaltungsfähig und lebendig in sich. — Wir, Schreiber und Leser dieses, glauben und bekennen auch einen Geist, auf den sich alle diese Sätze anwenden lassen; aber dieser hat sich nicht mühsam zu entwickeln und zum Bewußtsein seiner selbst zu bringen nöthig gehabt; er ist also nicht der des Verfassers. Wir würden

daher schwerlich wissen, wer dieser Geist ist, wenn es uns nicht ebenfalls in der modernen Philosophie offenbart wäre, daß es der Menschengeist ist, und auch diese entbehrt nicht des Mysteriums, denn sie lehrt nicht Geister, sondern nur einen und denselben Geist in allen Menschen und in allen Dingen. Un da dieser Geist in unsern Tagen so große Wunder gethan hat, nach seiner Art „Königreiche bezwungen, Justiz gewirket, Verheißungen erhalten, Löwenrachen verstopft ꝛc.," warum sollten wir ihm nicht glauben, daß er die Alpen aufgethürmt, die Continente geschieden, die Essen der Vulkane angelegt, die Erde unter den Völkern vertheilt, durch Moyses und Mohammed gesprochen, den Moloch, Baal und den schwarzen Tod gesandt, Sodoma, Troja, Jerusalem und Babylon zerstört, die geistvollen Hunnen, Vandalen, Normannen in Bewegung gesetzt, über der Reformation gewaltet, die Bewegung von 1848 und die Apathie von 1850 hervorgerufen, die Volkszüge nach Californien angeregt hat? Alles dieses hat der „Große Geist" unserer Tage, den auch wir bewunderungsvoll nur „O" und „Was ist das?" nennen können, wie die Rothhäute Amerika's, in seiner Breite und Tiefe in sich, und er erfaßt und begreift dadurch das Gegenwärtige und Heutige. Der Geist umfaßt daher alle seine Erkenntniß, auch geschichtliche, nicht etwa durch Ueberlieferung und Belehrung, sondern aus eigener Erfahrung, und Moyses, Herodot, Livius ꝛc. sind nicht sowohl Quellen, als Belege und Zeugnisse seiner Anschauungen und Forschungen. Dieses ist die „genetische Methode", das „geschichtliche Moment, welches sich in voller Geltung setzt und darin seinen höchsten Triumph feiert, indem keine Erscheinung der Gegenwart mehr ohne die Geschichte ihrer Entstehung und Werdung betrachtet wird." Man sehe den naiven Triumph des Verfassers; das hält er für eine Errungenschaft jenes seines Geistes, daß man die Gegenwart in Verbindung mit der Vergangenheit betrachtet, gleich als hätte uns dieser erst gelehrt, das Christenthum mit Christus, Oesterreich mit Rudolph von Habsburg, die Typographie mit

Gutenberg in Verbindung zu setzen. Dabe behauptet er die Verbindung der Geschichte mit jedem andern Zweige menschlicher Erkenntniß als eine nothwendige und unabweisbare: Es kann Niemand ein guter Chemiker, Mechaniker, Arzt sein, wenn er nicht rc. — Unter solche ampullas et sesquipedalia verba gehört auch: „wie die Rechtsphilosophie in ihrer höchsten Ausbildung in den breiten Strom der Weltgeschichte mündet und in die Weltströmungen der Geschichte hineinfällt, um mit ihr vereint in imposantem majestätischen Lauf Jahrtausende zu durchfließen, so muß um so mehr jedes positive Rechts-Institut, jede bestehende rechtliche Einrichtung, in Verbindung mit der Geschichte selbst betrachtet werden," — und deshalb auch die Ehe. Es ist überflüssig, solche hohle Phrasen ferner näher zu beleuchten. Um aber den Begriff der Ehe, die Ehe nach ihrer Idee rc. zu erfassen, glaubt der Verfasser alle Richtungen und Seiten, in denen der Weltgeist sich darlegt, erfassen zu müssen, und vor allem die Gestalt, welche die vollständigste Realisirung des Weltgeistes im Dasein sei, den Staat, da Staat und Ehe mit einander auf das innigste verknüpft seien, wie seit jeher anerkannt sei.

Wir sehen hier schon das πρῶτον ψεῦδος, das hier zum Grunde liegt. Der Verfasser, obschon er unmittelbar vorher so viel von der genetischen Methode radotirt, und gleich darauf selbst die durch die Ehe begründete Familie die Basis des Staates nennt, will die Ehe vom Staat aus betrachten und construiren. Man begreift dies leicht aus der Tendenz dieser modernen Philosophie, die ursprüngich für den Staat bestellt und angelegt war, und demnach den Menschen nur als Mittel des Staats (und diesen dann wieder als Mittel des Geistes) betrachtete. Wer sieht aber nicht, daß ursprünglich die Ehe früher als der Staat war, und wie sehr häufig auch nun noch Ehen bestehen, die mit dem Staate nichts zu thun haben? Und betrachtet man die Urgeschichten der Völker, hat man geheirathet, um einen Staat zu begründen, oder hat man Staaten gemacht, um die Familien, Leben, Cultus, Erziehung rc. in denselben zu schützen?

Obwohl sich daher die Gesetze, die sich ein Staat gab, mehr oder weniger auch auf die Familie beziehen mußten, so gab man den Ehen ihre Hauptfestigkeit doch durch eine religiöse Beziehung. Ja, viele Völker beschränkten den Einfluß des Staats auf ein Minimum, und ließen ihn in ihr Familienleben gar nicht eingreifen, so daß Frau und Kinder dem Familienvater gegenüber vor dem Staate gar keine Rechtssubjekte waren. Der Verfasser übersieht dies ganz, und stellt es so dar, als wenn diese Verhältnisse Wirkungen der Gesetze und Verhältnisse des Staates wären, während umgekehrt diese Gesetze Wirkungen der Familienverhältnisse waren. Der Staat wird von Menschen verwaltet, diese werden häufig von Hab-, Ehr- und Herrschsucht geleitet, und dadurch hat der Staat eine Tendenz zu Uebergriffen über seinen Zweck, und dies wird auch dadurch gefördert, daß die Machthaber auf ihrem höheren Standpunkte die Bedürfnisse und Vortheile des Staats besser zu kennen und zu würdigen glauben, und darum geneigt sind, die Untergebenen zu ihren Zwecken zu zwingen. Der Verfasser weiß auch nicht oder begründet es nicht, aus Mangel an Psychologie, warum hier Polygamie, dort Monogamie herrscht. Wo Familien-Despotismus ist, oder wo „Herzenshärte" ist, da herrscht (gleichzeitige oder successive) Polygamie, wo freie Wahl und Herzensrecht gilt, da herrscht Monogamie. Darum herrscht im Orient bei den Reichen und Vornehmen meistens Polygamie, bei dem Volke überhaupt aber auch hier in der Regel nur Monogamie. Diese herrscht auch durchgehends bei den Muhamedanern unter dem Volke; weil aber das Weib hier nur in geringer Achtung steht, so sind dagegen die Ehescheidungen sehr häufig, z. B. wohl monatlich oder mehre im Jahre. — Der Verfasser nennt die Monogamie und Polygamie die Angeln der Weltgeschichte. Leere Worte; man kann als diese Angeln eben so gut nennen Natur und Mensch, Staat und Familie, Ackerbau und Viehzucht, Religion und Cultur &c. Eben so nichtssagend ist die Behauptung, auf diesem Unterschiede der Eheform beruhe der ganze Gegensatz

des Orients zum Occident, und daher sei auch alle Annäherung und Vermittelung zwischen diesen beiden großen Weltgegensätzen so schwer. Ueberhaupt gibt es keinen prägnanten Gegensatz zwischen Orient und Occident, wenigstens keinen, der sich nicht eben so groß im Orient oder Occident für sich allein findet; es gibt kein Zeugniß in der Geschichte, daß die Eheform einen Conflikt zwischen Orient und Occident herbeigeführt hätte; oder daß man eine Vermittelung und Annäherung zwischen diesen Gegensätzen versucht hätte, außer etwa, in sofern das Christenthum die Polygamie verbot und der Islam sie gestattete, wobei aber diese Eheformen nicht als Weltgegensätze, sondern nur als Folgen und Wirkungen der Glaubensformen hervortraten, als welche vielmehr diese Gegensätze bilden. Ueberhaupt hatte die Ehe im Alterthum und namentlich im Orient bei Weitem nicht die Bedeutung, die der Verfasser ihr beilegt, theils um seinen Gegenstand wichtig zu machen, theils, indem er die ehelichen Zustände dort nach unserer christlichen Zeit und Gegend beurtheilt. Wir sehen dies aus dem geringen Einfluß, welchen diese in der alten Geschichte haben, insbesondere aus den griechischen Dramen.

Der Verfasser zeichnet sich Seite 4—7 den Gang seiner Betrachtungsweise der verschiedenen Völker durch folgende Verknüpfung vor. Der Geist hat seine Geburtsstätte und Wiege im Osten; er vermag sich hier aber zu keiner höhern konkreten Reife und Selbstständigkeit zu erheben; sondern liegt in den Fesseln der Einen Substanz, entweder der Natur oder des Gedankens, gebunden (Was der Verfasser mit seiner von ihm oft erwähnten Substanz will, ist nicht zu ermitteln.). Dies macht den Orient zur Welt der gedrungenen und ungegliederten Einheit. Der Dienst des Einen, als der Natur, schafft die hinterasiatische Welt, China und Indien, wo man nur Ein Moment, Eine Seite (welche denn?) des staatlichen Lebens erfaßt; diese Seiten vereinigen sich in Form zur höhern staatlichen Einheit, das dadurch den Uebergang zur Fortentwickelung des Weltgeistes auf

griechischem Boden macht, so wie auch durch Zoroaster zum Gedankendienst Vorderasiens, in welchem der Eine (Geist?) in der Gestalt des rein abstracten (!) Gedankens verehrt wird und so das Judenthum und den Islam anzeigt. Jenes macht den Uebergang zum Christenthum und zum Occident, Aegypten zu Griechenland, wo statt der abstracten Einheit des Geistes mit der Natur, wie im Orient, nun die konkrete Einheit, und statt der Freiheit des Einen bereits die der Mehreren herrscht. Durch einen sehr unverständlichen, ungeschichtlichen und rein phantastischen Prozeß oder Kampf, den der Verfasser schildert, geht die „Romanie" hervor, wie er es nennt, d. h. der römische Staat, in welchem Kampfe das Individuum und die Einzelberechtigung über die schroffe Allgemeinheit siegt, welcher Sieg aber zu keinem Heile führen konnte, da diesem Individuum noch aller weitere sittliche Inhalt fehlte, und das Subjekt oder der Imperator eben so schroff und unbegrenzt über alle Individuen herrschte, wie früher die Allgemeinheit. Im Schmerze über diese Bedrückung und Mißachtung der äußerlichen Welt zieht sich das Individuum, welches sich als ein freies und berechtigtes fühlt, in sich selbst zurück, kommt hier zur richtigen Erkenntniß seiner selbst und zum Bewußtsein seiner höheren geistigen Freiheit, und schafft auf diese Weise das Christenthum als die Lehre von der absoluten Geltung und Berechtigung jedes einzelnen Menschen als solchen. Um sich dann aber auch in der äußern Welt, in der Wirklichkeit, als frei und berechtigt zu setzen, bildet das Individuum aus der germanischen Welt die christlich-germanische Welt und die Einheit des germanischen Staats. Nun nimmt der Verfasser die Ehe wieder auf, und sie entwickelt sich durch die Perioden der christlich-hierarchischen Kirche, der päpstlichen Weltherrschaft, des uniformen kanonischen Rechts und der gleichzeitigen, durch den Kampf des germanischen Geistes gegen die Einbildung (Einprägung) des Christenthums und die Gesetzgebung der Kirche geschaffenen Romantik zu der Versöhnung des weltlichen und kirchlichen Lebens, der geistlichen

und staatlichen Herrschaft in dem Protestantismus und der in seinem Prinzip wurzelnden staatlichen und bürgerlichen Ehegesetzgebung. An dieser rütteln in der neuesten Zeit der Socialismus und der Communismus rc. — Wir sehen hieraus, das Judenthum und der Islam kommen von Einem her, wie es scheint, von oder durch Zoroaster, der etwa um die Zeit Cyrus und Zorobabels lebte, und das Christenthum ist entstanden durch den Schmerz des Individuums über die schlechten tyrannischen Kaiser. Warum ist doch wohl Tacitus nicht Christ geworden, der doch diesen Schmerz lebhaft fühlte?

Noch andere geschichtliche Anschauungen des Verfassers sind: Der geschichtliche Geist entfloh aus dem Osten nach Westen, um hier eine neue Welt zu gründen rc.; die griechische und römische Welt mußte untergehen, damit aus ihrem Schutte der sich erkennende Geist verjüngt und zur höheren Vollkommenheit gediehen emporsteige; die orientalische Welt wurde zu einer statarischen, in der sie das Merkmal aller Geschichte, die Zeit, abstreifte (S. 8); es war die Aufgabe und Bedeutung der Züge Alexanders und der Kreuzfahrer, die Reife und Entwickelung des Westgeistes nach Osten hinüberzutragen (S. 9). Solche Willkürlichkeiten würde man sich nicht einmal in einer Dichtung erlauben dürfen, geschweige in einer wissenschaftlichen Darstellung. — Den Orient charakterisirt er, daß dort das Prinzip herrsche, daß sowohl im staatlichen, als im häuslichen Leben nur Einer oder der Eine der Freie sei. Schwerlich kommt dies aber dort als Prinzip zum Bewußtsein, denn dann müßte es dort doch auch seinen Ausdruck haben. Diesen hat es aber dort so wenig, wie bei uns in den monarchischen Staaten; die Freiheit ist vielmehr Folge, Wirkung oder Recht, als ein Prinzip. — Bei den Reichen und Ländern ist die Mühe recht ersichtlich, sie mit ihren Unterschieden unter die Einheits-Kategorie unterzubringen. In China ist Einheit, aber eine blos substanzielle ohne Subjektivität und Selbstständigkeit der Secten; in Indien ist zwar Einheit mit dem nothwendigen

Gegensatz, aber die Unterschiede erstarren zu Kasten. China ist blos Staat, Indien blos Volk; in Persien aber wird die Einheit wieder reconstruirt, indem sich der Kastenunterschied zum Ständeunterschied umbildet. Wer kann aber bei solcher Darstellung etwas denken, oder daraus etwas lernen? Aber das kommt alles von jenem großen Weltgeist her, den nur der versteht, der ihn hat. Dieser hat, obwohl noch unmündig und gefesselt, bei den Chinesen den Familienstaat, bei den Indiern den Kastenstaat, bei den Persern den Ständestaat gebildet, und unsere Philosophen dieses Geistes sehen dies ganz deutlich und begreifen sein Walten und Treiben, auch wie er bei den Persern aus der strengen Monogamie der Zendavesta in die hinterasiatische Sinnlichkeit und Erschlaffung zurückfällt, wobei jedoch in dem staatlichen Momente Allgemeinheit und Unterschied, Substanzialität und Individualität vermittelt neben einander bestehen.

Im Judenthum arbeitet der Geist folgender Maßen: „Der Geist sagt sich vom Sinnlichen unmittelbar los, erhebt sich über die Natur, um zu sich selbst zu kommen, sich selbst in seinem Gegensatze zur Natur zu erfassen, und sich die Herrschaft über dieselbe zu sichern. Der Geist wird so das Erste, das Schaffende, die Natur das Zweite, das Geschaffene; Gott ist nicht mehr die Natur; er ist reiner Geist, der Schöpfer der ganzen Natur.“ Solcher Nebel wird dann oft gemacht, aus der dann ein bestimmtes Bild gewöhnlich unter der Formel „daher“ hervortritt, z. B. daher der harte Dienst dieses Volks in seinem Verhältniß zur Gottheit, daher die strenge Gebundenheit an die Ceremonie, daher die Erscheinungen des Judenthums rc. überhaupt, wobei man fast eben so wenig weiß, welches „daher“ nun kommen muß, wie bei den optischen Nebelbildern.

Das Christenthum wird wiederholt (S. 84. 88) als ein Produkt des ungeheuren Schmerzes über das Elend der römischen Welt, über alles Aeußerliche und Weltliche, über die Willkür der Imperatoren, oder über Sonstiges noch geschildert. „Der Geist zieht sich in das Innerste des Men-



schen, betrachtet hier sich selbst und erschließt so dem Subjekte die wahre heilige Stätte der Innerlichkeit.“ Man bemerke hier die drei Individuen: der Geist, der Mensch und das Subjekt. In der jüdischen Welt hat sich dasselbe unendliche Elend rc. entwickelt; die jüdische Gesetzlichkeit wird im Gedränge der Weltgeschichte ihres namenlosen Unglücks inne, und verlangt einen Gott, welcher sich zu ihr herunter lasse und nicht schroff dem menschlichen Geiste als Züchtiger und Strafender gegenüber stehe, sondern erbarmungsvoll und in Liebe eins mit ihm werde. Dies geschieht durch Christus. In ihm erscheint Gott als Mensch auf Erden, macht alle Leiden durch, entäußert sich vom Unendlichen zum Endlichen, um aus dieser Entäußerung den Weg zu sich selbst wieder zurück zu finden. . . . . Doch wozu die so verworrenen als verwirrenden Anschauungen oder Ansichten des Verfassers über das Christenthum ferner referiren? Es bewährt sich hier, daß man, um dasselbe aufzufassen und zu verstehen, Kindersinn haben müsse, d. h. daß man sich nichts einbilden und weiß machen lassen müsse, was der unverfälschte Wahrheitssinn eines Kindes nicht in sich aufnimmt, z. B. daß in der Materie Geist sei, daß im Stein Denkkraft sei, daß die Natur sich selbst, oder daß der (menschliche) Geist sie gemacht habe, daß derselbe unbeschränkt sei, daß er in seiner Vollkommenheit keinen Unterschied zwischen gut und böse kenne, daß er Gott sei oder werden könne rc.; denn, was an sich wahr und wirklich ist, muß sich auf so einfache Sätze zurückführen lassen und sich dadurch bewähren, eben so wie sich die Wunder der Chemie, Mechanik, Musik rc. auf ganz einfache Gesetze und Erfahrungen zurückführen lassen, widrigenfalls auf Taschenspielerei und Magie zu argwöhnen ist. Man sage nicht, daß auch das Christenthum unbegreifliche Geheimnisse enthalte; denn diese sind nur solche für den schwachen, sterblichen, beschränkten Menschen, nicht für Gott, der sie offenbart hat, und dessen Autorität groß genug ist, sie in demüthigem Glauben anzunehmen. Eine solche Autorität kann und darf sich aber der eine

Menschengeist dem andern gleichen gegenüber nicht geltend machen.

Anderswo (S. 114 ff.) drückt sich der Verfasser aus, die ursprüngliche christliche Gesellschaft habe deutlich die Spuren des Geduldetseins an sich getragen; der Geist in ihr habe sich von allem Wirklichen und Weltlichen abgewendet; das Christenthum habe jedoch (später) die Aufgabe erhalten, die Welt und die Wirklichkeit nach seiner Lehre umzugestalten; daher hätte es sich jetzt selbst einen Punkt innerhalb der Welt geben müssen, und so sei die christliche Kirche entstanden; in dieser hätte sich aber bald ein Mittelpunkt bilden müssen, von dem aus und durch den in die Lehre sowohl als in ihr weltliches Dasein Einheit und Leitung komme, und so hätte sich frühzeitig aus der alten Presbyterial-Verfassung durch die Mittelstufe der Episkopal-Verfassung das Papstthum mit gebieterischer Nothwendigkeit entwickelt, und was immer die Päpste für ihre Macht und Herrschaft gethan, es war durch die Nothwendigkeit gerechtfertigt, und geschah mit einer Kraft, der nichts auf Erden zu widerstehen vermochte. . . . . „Hört man hier nicht ganz den wiederaufgelebten Gnosticismus, der nur aus seiner Gnosis schöpft, ohne sich bei der Construktion des Christenthums um die Quellen und Geschichte desselben im Mindesten zu bekümmern oder sich irgendwie dadurch genirt zu fühlen? — Eben so wird das Lehenwesen abgeleitet von dem Verhältniß der Kirche zum Staat (S. 115), der Verfasser hält die katholische Kirche für manichäisch oder schreibt ihr die Lehren des Manichäismus zu (S. 132), und leitet daraus die Romantik, d. h. die Einbildung des Christenthums in den germanischen Geist, ab; auch sie ist ihm zufolge ein Produkt des unendlichen Schmerzes und der ungeheueren Wehmuth des germanischen Geistes, als er sich (im Christenthum) von der Natur trennen, und sie als Teuflisches und Ungöttliches von sich abweisen sollte! — Wir sehen allerdings die Romantik; aber wo erblicken wir den Schmerz und die Wehmuth als Erzeuger dieser ihnen so ungleichartigen Tochter?

Die Romantik ist, wenn man nur darnach urtheilen will, was vorliegt, weiter nichts als die mittelalterliche volksthümliche Form der Bildung und Verfeinerung, und sie ist nicht als oder durch Opposition gegen das Christenthum entstanden, sondern eine Ausbildung und in gewisser Hinsicht Ausartung der Vorschriften desselben für das Leben und die gesellschaftlichen Verhältnisse, die in vielen Fällen ihre eigene sinnliche, dem Christenthume widersprechende Richtung einschlug, und so gewisse Ansichten, Lehren und Verhältnisse, z. B. Mannesberuf, Frauenehre, Herzensrecht ꝛc. auf die Spitze trieb, systematisirte, scholastisirte, verschnörkelte, verzierte, überlud, wie in der Baukunst, Kleidung, Wissenschaft ꝛc. und in dem Leben überhaupt. So war der Ritterdienst oft ein eigenthümlicher Dienst Christi, der Frauendienst ein besonderer Cultus der seligsten Jungfrau, die leibliche Minne eine Form oder ein Ausdruck der göttlichen, obschon dies alles mitunter sehr unlauter wurde. — Der Verfasser führt die Romantik dahin, daß die Ehe durch sie und durch die bisherige kirchliche Behandlung allein zur völligen Entartung gekommen sei, wofür er nur einige leichtfertige Stellen aus Minnesängern und die Anti-Cölibats-Bestrebungen unter dem Klerus anführt; als ein in sich Sittliches, das keiner äußern Heiligung erst bedürfe, hätte sie der Welt selbst und der weltlichen Behandlung zurückgegeben, und neben der Stimme der Eltern auch die des Kindes gehört werden müssen, und dies sei durch den Protestantismus geschehen. In demselben ist es Beruf des menschlichen Geistes, sich nicht länger fremdem Unterricht und fremder Leitung hinzugeben; denn das Prinzip des Protestantismus ist die Freiheit des subjektiven Geistes. Dies wird heißen sollen: des individuellen Geistes; mit der Subjektivität ist der Verfasser überhaupt eben so über den Fuß gespannt, wie mit der Substanz, auch in eigentlichem Sinne, indem er oft sich selbst oder den gewöhnlichen menschlichen Geist nicht versteht.

Als Resultat, um nur kurz darauf hinzusteuern, will der Verfasser, die Ehe soll monogamisch und unauflöslich

sein und auch nach dem Tode des Ehegatten fortdauern. Wo aber keine Liebe in der Ehe ist, oder wo sie entwichen ist, da bestehe keine wahre und wirkliche Ehe, keine Ehe der Sache, sondern blos dem Bande nach, sie falle ohnmächtig in sich zusammen rc., daher müsse, solle anders der Name nicht über die Sache, der starre Kanon über die Sittlichkeit gehen, jede eheliche Gesetzgebung Ehetrennungen gestatten; auf die Aufzählung der Gründe komme es dabei nicht an, denn wo und aus welchem Grunde immer die Eheleute erklärten, nicht länger beisammen leben zu wollen, da geben sie zu erkennen, daß ihre Ehe keine Ehe sei. In der Praxis möge und müsse der Staat allerdings die Zügel straffer ziehen rc.

Man sieht, daß der Verfasser nichts anders als den vollkommenen Laxismus gepredigt, nicht als wenn er diesen beabsichtigt, sondern nur, weil er den Menschen und sein Wesen gar nicht kennt, indem er glaubt, er ließe sich in seinen Lüsten und Begierden durch solche Ansichten und Betrachtungen, wie er hier über die Ehe, über das Aufgehen des Einen in dem Andern, über die höhere geistige Einheit, über die Liebe als Grund und Substanz der Ehe, über das Band des Gefühls u. dgl. in Zügel halten. Man bemerke den vorhin angeführten Ausdruck „keine Ehe der Sache, sondern blos dem Bande nach," als sei das Band nur ein Zwirnsfaden, als sei es nicht das Wesentliche, die Sache; ferner „der starre Kanon," als bestehe die Sittlichkeit ohne Sittengesetz, als dürfe dies nicht starr und strenge sein; desgleichen: wo die Eheleute erklären, nicht bei einander bleiben zu wollen, da geben sie zu erkennen, daß ihre Ehe keine Ehe, sondern eine Null war, auf der der Segen nicht gehaftet. Kann wohl etwas Giftigeres und Zerstörenderes für die Ehe gedacht werden, als dieser Grundsatz? Endlich: „In der Praxis mag und muß der Staat rc." Also, wo keine Ehe ist oder mehr ist, bei solchen Grundsätzen, wie der eben bezeichnete, soll der Staat doch die Zügel straffer ziehen und Sühnungsversuche anstellen, und so die Freiheit und Sitt-

lichkeit (siehe den Context des Verfassers), die dem Verfasser doch das Höchste sind, beschränken und ihr Gewalt anthun. Die Eheleute mögen sich praktisch nach Belieben trennen, der Staat soll sie nur aus Noth trennen. Ist das die vom Verfasser so hoch gerühmte und vielgepredigte Einheit in und mit dem Staat? In der Theorie soll die Trennung ganz leicht sein, in der Praxis aber schwierig gemacht werden. Ist das Staatsweisheit, solche Grundsätze geltend zu machen und zu befolgen, solche Unmöglichkeiten durchführen zu wollen?

Alle diese Verkehrtheiten, Ungereimtheiten, Widersprüche, Thorheiten ꝛc. bringt der Verfasser nur vor, weil er nur auf dem Standpunkte der modernen Philosophie steht, und nur in dieser Wahrheit und Heil findet. Obschon er öfters Bibelstellen anführt, und sich wohl auf christliche Lehren bezieht, so ist die Kenntniß derselben doch nur vollkommen äußerlich, und, wie es scheint, nur mittelbar aus der ihm vorliegenden Literatur entlehnt. Die eigentliche Kenntniß des Christenthums scheint dem Verfasser durchaus abzugehen. Von der Vernunft ist bei ihm keine Rede, und er weiß auch nichts von der Pflichtherrschaft; er kennt auch gar keine Liebe zur Pflicht oder zur Sittlichkeit, die doch so sehr geeignet ist, die eheliche Liebe zu ersetzen und hervorzubringen; er verkennt daher auch ganz den Zweck der Ehe zur Regelung der Sinnlichkeit, wenigstens in Beziehung auf die Heilswirkung; er weiß nichts von dem höhern Ziele des Menschen in jenem Leben, dem das diesseitige und die Verhältnisse desselben unterzuordnen sind; er versteht nichts von dem Vorbilde des Verhältnisses Christi zur Kirche, nichts von der gegenseitigen Seelsorge und Heiligung der Eheleute und ihrem Berufe dazu, daher auch nichts von dem Sakramente der Ehe, und weiß auch nichts Besonderes über die Ehehinderniße zu sagen. Beim Cölibate nimmt er gar keine Rücksichten auf Individualitäten, Lebensverhältnisse, Selbstaufopferung und sonstige höhere Zwecke, die ihn zweckmäßig, räthlich oder verpflichtend machen. Seine ganze Kenntniß von der Ehe ist nur diese: die Ehe besteht in der Liebe. Die

Liebe erscheint hier nur als eine sinnliche oder conventionelle Zuneigung, als eine freundschaftliche, vom Staat sanctionirte Geschlechts- und Lebens-Verbindung, ohne merkbaren Wiederschein von Menschenwürde, Religiösität und Sittlichkeit, Selbstbeherrschung, Pflichtgemeinschaft, Lebenstraum rc. Kaum wird des auch für den Staat so äußerst wichtigen Moments der Kindererziehung, und noch viel weniger des pflicht- und zweckmäßigen Verhaltens und Einflusses der Ehe in Ansehung derselben erwähnt, so daß es z. B. bei der Ehetrennung gar nicht in Betracht kommt, als sei es überhaupt gar kein Moment, die Ehe zu schützen und aufrecht zu erhalten. Ueberhaupt herrscht hier über die Ehe nur die allerplatteste, nüchternste und ordinärste Romanen-Ansicht, ohne alle tiefere moralische Motivirung, ohne Rücksichtnahme auf sittliche Geistes- und Herzenseigenschaften, ohne Erwägung und Würdigung höherer Lebenspflichten; daher denn auch die Betrachtungen, Rathschläge und Gegenmittel gegen den Communismus und Socialismus so unnütz und unfruchtbar sind, wie möglich.

Man verzeihe dem Recensenten die Länge dieser Betrachtung. Es ist nicht unwichtig, auch einmal auf einem praktischen Gebiete die Inhalts- und Tendenzlosigkeit der modernen Philosophie zu zeigen, wie es früher schon mehrmals auf theoretischem geschehen ist, und welches Gebiet kann hier wohl wichtiger sein, als das der Ehe?

Der Verfasser bringt zwar viele Citate vor; diese sind aber oft sehr vage und unzuverlässig; oft ist blos ein Name, z. B. Hilarius, aber welcher? Conc. Tol., welches von den 18? oder ein bloßer, obgleich oft sehr unbekannter, Name mit einer Zahl, oder ein Name mit a. a. O., ohne daß dieser vorher angeführt ist (es scheint, daß der Verfasser das lateinisch gedruckte a. a. O. nicht verstanden hat), Seite 26 wird cit. Uncertain 64., anderswo Augustinus statt Ambrosius, Sozomus für Sozomenus; dem Tertullian wird beigelegt, er erkläre die Ehe überhaupt für etwas Unheiliges; aus Gregor. Turon. lib. 8. wird angeführt, das Conzil zu

Macon habe in allem Ernste die Frage behandelt, ob man die Weiber Menschen nennen dürfe, während er doch weiter nichts berichtet, als ein Bischof habe dies vorgebracht oder hingeworfen, sei aber durch Hinweisung auf die Schöpfungsgeschichte und die Selbstbenennung Christi als Menschensohns zum Schweigen gebracht. Das Citat c. 7. C. 30. qu. 4. existirt nicht und Augustinus kommt in der C. 30. überhaupt nicht vor. Die Stelle Röm. 8, 17. wird citirt 1, 29. — Da der Verfasser öfters kleine griechische Stellen anführt, so sind auffallend die wiederholten Schreibarten phisisch, Pericles, Lacädämon rc., anderer nur einmal vorkommender Schreibarten nicht zu gedenken. — Wäre der Verfasser von dem Hegelianismus nicht so verzaubert und hätte er demnach einen vernünftigeren Standpunkt und klarerern Blick für das Christenthum, so würde er mit seinen nicht unbedeutenden Kenntnissen und Fähigkeiten Ersprießliches leisten, während er jetzt nur die Tretmühle einer beständigen petitio principii drehet, und mit seinen Grundsätzen Wahrheiten und Wirklichkeiten zu beweisen sucht, durch welche, nach dem Zeugnisse der Erfahrung und Geschichte für uns, jene immer wieder auf den Kopf und in die Luft gestellt werden. Man sollte denken, es wäre endlich an der Zeit, nachdem diese Philosophie schon ein Menschenalter lang gearbeitet und gesäet hat, sich aus ihren Erfolgen von ihrer Nichtigkeit und Werthlosigkeit zu überzeugen.

Dr. B.

Zeitschrift für die gesammte katholische Theologie. Herausgegeben von der theologischen Fakultät zu Wien. Verantwortliche Redaktion: Dr. J. Scheiner, Mitglied des Professoren-Collegiums, Dr. J. M. Häusle, Mitglied des Doktoren-Collegiums. Erster Band. Erstes und zweites Heft. Wien 1850. Wilhelm Braumüller, k. k. Hofbuchhändler.

Um die Tendenz vorstehender neuen theologischen Zeitschrift zu bezeichnen, wollen wir dieselbe mit ihren eigenen Worten reden lassen. Wir bedienen uns zu dem Ende zweier Aufsätze, von welchen sich der eine im ersten, der andere im zweiten Hefte befindet. Der erste führt die Ueberschrift: „Die Kirche und die theologische Wissenschaft" und hat zugleich die Bestimmung der Zeitschrift als einleitendes Vorwort zu dienen; der andere aber: „Die Zeitwürde und ihre Bedeutung für den Theologen." Der erstere hat den Prof. Dr. Scheiner, der andere den L. Croy zum Verfasser.

Der erstere Aufsatz drückt sich nur hinsichtlich der Tendenz folgender Maaßen aus: „Die große Zerfahrenheit der menschlichen Interessen, welche sich gegenwärtig dem Gemüthe bemächtigt, die seit zwei Jahren hereingebrochen, aber seit längerer Zeit her schon vorbereitete Krisis des sozialen Lebens, die nur zu sehr überwiegende Richtung für's Praktische und selbst auch die Nothstände, in die mehr oder weniger die Geistlichkeit hineingerathen ist, scheinen einem literarischen Unternehmen, welches nur auf dem Grunde gemeinsamer Theilnahme zu einiger Blüthe kommen kann, keine günstige Zukunft zu versprechen. Und doch ist es gerade die Zukunft, die bessere, welche zu erstreben jetzt alle edlern Kräfte sich vereinigen sollen, und welche auch unserer Seits mit Sehnsucht verlangt den Entschluß hervorrief: Durch ein Organ gemeinsamer literarischer Thätigkeit für die hö-

here Cultur der katholisch-theologischen Wissenschaft, sowohl nach ihrer theoretischen als praktischen Seite hin ein Mögliches beizutragen, und zwar von dem Standpunkte, welchen die theologische Fakultät als solche von jeher in der katholischen Kirche eingenommen hat, und den sie, soll sie anders die ihr mit ihrer Gründung gestellte und von der Kirche selbst und ihrem Oberhaupte ihr zugewiesene und garantirte Aufgabe lösen, als wissenschaftlicher Körper auch für die Zukunft ungeschmälert einnehmen muß.«

Aber welcher ist der Standpunkt der theologischen Fakultät zu Wien und sofort auch der in Rede stehenden Zeitschrift? Darüber gibt das unmittelbar Folgende Aufschluß, mit diesen Worten: »Mögen immerhin die Wege, welche zur bessern Zukunft führen, mannigfaltig sein, Einer ist es doch vor allen andern, der allein mit Sicherheit und auf fester Grundlage zum wahren Ziele führt, es ist der Weg, auf welchem das Christenthum die Staaten und die Völker zu ihrem größeren Wohlstande hinleitete. Mögen zu diesem Ziele hin die Heilsanstalten, in deren Besitz die katholische Kirche durch die göttliche Macht ihres Gründers reich ist, immerhin ein volles und blüthenreiches Leben zu entfalten im Stande sein, wenn anders dieser Entfaltung freie Bewegung und unverkümmerte Kraftäußerung gestattet wird: neben dem Beistande und dem Thau der Gnade, der von oben herabträufelt, und neben jener Vermittelung, welche der sie leitende heilige Geist besorgt, daß selbst die portae inferi in machtlose Opposition treten, wird es doch das klare und bestimmte, das aus dem Grunde unüberwindlicher Ueberzeugung auftauchende kirchliche Bewußtsein ihrer glaubensfesten und glaubensfrohen Bekenner und Glieder sein, durch welches die gesegnete Wirksamkeit derselben bedingt ist. Das Lebendige und klare, frische und gehobene kirchliche Bewußtsein der Glieder der katholischen Kirche ist es, welches diesem mystischen Leibe, dessen Haupt Christus ist, Leben und Thätigkeit schafft; aus ihm quillt die fromme Begeiste-

rung für Religion und Kirche, aus ihm ergießt sich der Strom beseligender Thätigkeit für's Leben.

„Soll aber das kirchliche Bewußtsein diese gehobene Stellung als Grundlage seiner Gesammtthätigkeit einnehmen, soll es dieselbe mit jener Festigkeit und Ausdauer behaupten, welche allen Stürmen der Zeiten Trotz und Widerstand zu bieten vermag, so wird es nothwendig sein, daß sich dasselbe gerade auf dem Grunde gläubiger Hingabe an das Wort der Kirche, als des unfehlbaren Bürgen für die objektive Wahrheit desselben, erhebe zu einer wissenschaftlichen Verständigung über die großen Thatsachen des katholischen Christenthums, wie sie dem Theologen als solchem geziemt, und wie sie das wahre Wesen der theologischen Wissenschaft ausmacht, auf deren Gebiete diejenigen vor Allen heimisch geworden sein und als Eingeweihte betrachtet werden müssen, welche durch Beruf und kirchliche Mission die Führer und Leiter Anderer sein sollen, und an deren durch Glaube und Wissenschaft festgegründetem und zur Begeisterung gehobenem kirchlichen Bewußtsein sich jenes aller übrigen Kirchengenossen entzünden, erwärmen und stählen muß.

„Wir haben hiermit die Stellung ausgesprochen, welche die theologische Wissenschaft zur Kirche einnimmt, und den Standpunkt bezeichnet, auf welchem und von welchem aus die Wirksamkeit unseres Organes zur Pflege und Förderung der katholisch-theologischen Wissenschaft thätig sein soll."

Wir wollen nun die Aufgabe und Tendenz der neuen Zeitschrift ganz bestimmt bezeichnen. Erstlich will dieselbe für die höhere Kultur der katholisch-theologischen Wissenschaft sowohl nach ihrer theoretischen als praktischen Seite ein Mögliches beitragen. Der zu dem Ende eingenommene Standpunkt ist der gewöhnlich spekulative, wie er bereits bei dem heil. Anselmus sich findet. Auf diesem Standpunkte wird der gesammte Glaube der Kirche, oder die Kirche selbst in ihrem

Wesen und in ihrer Erscheinung als eine göttliche Anordnung und Einrichtung vorausgesetzt; und wissenschaftlich soll darauf ausgegangen werden, diese Voraussetzung zu begreifen oder zu ergründen. Gerade das soll auch in der gegenwärtigen Zeitschrift geschehen. Denn so groß auch immer die Erwartungen sind, welche der Zerfahrenheit unserer Zeit gegenüber von dem klaren und bestimmten aus dem Grunde unüberwindlicher Ueberzeugung auftauchenden kirchlichen Bewußtsein ausgesprochen worden; so wird dennoch die unseres Erachtens sehr bedenkliche Behauptung ausgesprochen, damit diese Erwartungen in Erfüllung gingen, sei's nothwendig, daß sich dasselbe (das klare und bestimmte kirchliche Bewußtsein) gerade auf dem Grunde gläubiger Hingabe an das Wort der Kirche, als des unfehlbaren Bürgen für die objektive Wahrheit desselben, erhebe **zu einer wissenschaftlichen Verständigung über die großen Thatsachen des katholischen Christenthums** u. s. w.

Mit der weitern Bestimmung dieses wissenschaftlichen Standpunktes beschäftigt sich der angezogene Aufsatz, aus welchem wir der Kürze wegen nur noch eine Stelle anführen. „Eine Verständigung über die großen Thatsachen des Christenthums", heißt es, „und über den im Glauben aufgenommenen Inhalt des katholisch-christlichen Bewußtseins liegt daher ganz eigentlich in dem Wesen des vernünftigen Denkgeistes und sie wird dann erst zu einer wahrhaft wissenschaftlichen sich erheben, und sie wird dann erst den Charakter der wahren theologischen Wissenschaft an sich tragen, wenn sie nicht blos dahin gearbeitet hat auf historisch-kritischem Wege die Thatsachen der Offenbarung nachzuweisen, dieselben als Momente des katholischen Bewußtseins zu konstatiren und in ein durch ihren Grundgedanken bedingtes System zu bringen, sondern wenn sie erst noch durch eine vernünftige Forschung jene großen Thatsachen in ihrer Zusammengehörigkeit, in ihren realen Beziehungen und in ihrem Ein-

klange mit den Thatsachen des selbstbewußten Geistes, dessen heiligstes Eigenthum und Recht das Denken und dessen Autorität auf den Prinzipien dieses Denkens gebaut ist, erkannt und auf eine eben so gründliche als klare Weise zur Darstellung gebracht hat, damit sie nicht etwa den Vorwurf jenes großen Denkers, der das Orakel und das Staunen seiner Zeit und seiner Nachzeit wurde, und der an Glaubenstiefe und Festigkeit Niemanden je nachstand, auf sich lade, wenn er ausruft: „„negligentia mihi videtur, si postquam in fide confirmati sumus, non studemus, quod credimus, intelligere!““

Wir wenden uns zu dem zweiten oben erwähnten Aufsatze zur Bezeichnung der Tendenz vorliegender Zeitschrift. Auch in diesem Aufsatze wird ganz bestimmt ausgesprochen, daß die neueste Zeit für die Kirche höchst gefährlich geworden sei, daß die philosophische und theologische Wissenschaft diese Gefahr wohl zu erwägen, zu bekämpfen und zu beseitigen habe. Denn so lautet der Anfang desselben: „„Eine Welt, die Jahrhunderte gedauert, scheint in ihren Trümmern mit ihren Gebilden begraben zu werden, und über die zerstörten Formationen einer Zeit ergießen sich neue Gewässer der Geschichte für neue Formationen und ein neues Bildungswerk soll beginnen, fest und dauerhaft für eine lange Zeit; so glaubt und hofft wenigstens das Geschlecht der Gegenwart. Innen aber wüthen und toben die Elemente, es ist ein gewaltiges Kämpfen und Drängen, in ihrem Marke sind die Völker aufgeregt, heftige Kämpfe durchwühlen sie, und convulsivisch winden sich die Nationen. Sind es Krämpfe, Convulsionen, die der Geburt eines neuen Lebens vorangehen, oder sind es die letzten Krämpfe und Convulsionen eines durch eine soziale Cholera in furchtbarem Todeskampfe dahinsterbenden Lebens? — Jedenfalls geht eine neue Welt unter und ihr Prinzip, und ein neues Prinzip tritt an seine Stelle, um die Geschichte einer neuen Entwickelung entgegen zu führen. Daran werden wohl wenige zweifeln; allein eine andere Frage ist es, und darüber sind die Stimmen

getheilt: welches Prinzip ist im Untergange begriffen und welches steht im Aufgange? welches sind die Ursachen vom Untergange des einen, welches ist die Form und Gestalt, unter der das neue, welches die Gegenwart bewegt, eine Zukunft vor sich hat? War das Christenthum nur eine Verpuppung, in welche der menschliche Geist sich hüllte, und die er nun abwirft, um in eine höhere Form sich zu kleiden, oder ist es das Christenthum dennoch wieder, welches neuerdings lebenzündend eingreift in die Geschichte und jetzt das Prinzip, das den letzten Jahrhunderten ihren Charakter gegeben, als ein krankhaftes von sich ausscheidet.""

„So schildert der anonyme Verfasser einer vielgerühmten, kirchlich politischen Denkschrift *) die jüngste Zeitenwende. Und daß diese Schilderung treu, wenn auch nur ein düsterer Schattenriß, könnte in der That nur der bezweifeln, dem es nur gelungen ist, einen klaren Blick in die wirren Erscheinungen der Gegenwart zu thun, und zu erkennen, woher sie kommen, wohin sie zielen. Sind es aber wirklich jene Fragen, die unsere Zeit bewegen, sind es jene prinzipiellen Gegensätze, die da mit einander im Kampfe liegen, dann ist es auch ohne Zweifel der Theologe, dessen Aufgabe heutzutage größer und gewichtiger ist, als die irgend eines Andern. Er vor Allen ist dann berufen, jenem Prinzipe die richtige Diagnose zu stellen, dasselbe nunmehr als krankhaft vom Christenthum auszuscheiden, soll dieses wieder lebenzündend eingreifen in die Geschichte.

„Jenes Prinzip war seit jeher innerhalb des Christenthums, d. h. in den theoretischen und praktischen Strebungen seiner Bekenner wirksam, davon liegt ein thatsächliches Zeugniß in den schroffen Gegensätzen christlicher Bekenntnisse, die gleich Anfangs einander in Frage gestellt und im Ablaufe der Jahrhunderte mehr und mehr sich gesteigert haben. Seit der Reformation aber und durch sie eine selbstständige

*) „Kirche und Staat in Baiern, unter dem Minister Abel und seinen Nachfolgern." Schaffhausen 1849.

net werden kann; eine Aufgabe, welche der katholische wie der protestantische Theologe, so lange dieser noch an Schrift und Symbol hält, jeder zunächst auf eigenem confessionellen Gebiete zu vollziehen hat. Denn es läßt sich leider nicht in Abrede stellen, daß hüben und drüben, in sofern es sich eben nur um Theologie als wissenschaftliche Verständigung über die Thatsachen des Christenthums und nicht um deren kirchliche Formulirung handelt, jenes Prinzip sich geltend gemacht habe und noch gelte, ja nur zu wahr ist, was der selige Görres sagte: „„Wir alle, Katholische und Protestantische, haben in unsern Vätern gesündigt und weben fort an der Webe menschlicher Irrsale, so oder anders; und keiner hat das Recht sich in Hoffart über den Andern hinauszusetzen, und Gott duldet es bei keinem, am wenigsten bei denen, die sich seine Freunde nennen.““

In allen diesen Stellen wird auch unverkennbar die Aufgabe und Tendenz der neuen Wiener Zeitschrift bezeichnet, den Monismus, insbesondere den durch seine Hauptvertreter in den Humanismus umgeschlagenen Protestantismus zu bekämpfen. Daß dieses wieder in spekulativer Weise geschehen soll, erhellet aus dem weitern Verlaufe des angezogenen Aufsatzes, um so mehr, als der Verfasser desselben sich überall an die Günther'schen Spekulationen anschließt. — Ein anderer Aufsatz, welcher die bezeichnete Tendenz ebenfalls bekundet, findet sich wieder im ersten Hefte unter der Ueberschrift: „Kritischer Aphorismus über den Aufsatz von Dr. Frauenstädt: „„Die Untauglichkeit der theologischen Moral zur künftigen Volkserziehung““ von Prof. Dr. Zukrigl in Tübingen.“

Wir können uns nur freuen, auf einem Felde, auf welchem wir eine lange Reihe von Jahren und wir glauben nicht die Bescheidenheit zu verletzen, wenn wir sagen, mit einigem Erfolge thätig gewesen sind, eine so rüstige und entschlossene Kampfgenossin erhalten zu haben. Denn auch wir haben immer gegen den Monismus und für den Dualismus gestritten, wir haben es auch damals schon

gethan, als dem pantheistischen und antichristlichen Hegelthum offen und versteckt gehuldigt und nachgetreten wurde, von solchen noch, welche sich Orthodoxen *per eminentiam* nannten; wir sind immer darauf ausgegangen zu beweisen: „daß das Christenthum göttliche Offenbarung und daß der Katholizismus das wahre Christenthum sei." Haben wir uns dabei auch mehr, nach der Natur unserer Aufgabe, auf dem Gebiete der Begründung des Christenthums und des Katholizismus gehalten, als auf dem gefährlichen und schwankenden Gebiete der Spekulation, wie die Geschichte desselben beweiset; so werden wir doch Alles mit Beifall begrüßen, was dazu dient, die Wahrheit zu befestigen, ihr Reich auszubreiten, und durch sie die Menschen zu beglücken. Druck und Papier der Zeitschrift machen der Verlagshandlung alle Ehre.

T.

Der himmlische Palmgarten des Wilhelm Nakatenus S. J. Nach der lateinischen und deutschen Ausgabe übersetzt, bearbeitet, zum Gebrauche bequemer geordnet und mit vielen neuen Pflanzen aus dem Paradiese der Kirche bereichert, von Theod. Wollersheim, Pastor zu Jüchen. Mit erzbischöflicher Approbation. Köln 1850. In Kommission bei J. P. Bachem.

Daß unsere Erbauungsschriften-Litteratur einen Rückschritt macht zu den Alten, ist ein großer Fortschritt. Der mit dem Geiste des Gebetes Vertraute kann sich nur freuen, wenn er die seit den letzten Jahrzehnten so vielfach eingeschlagene verfehlte Bahn verlassen sieht, die sich theils in

net werden kann; eine Aufgabe, welche der katholische wie der protestantische Theologe, so lange dieser noch an Schrift und Symbol hält, jeder zunächst auf eigenem confessionellen Gebiete zu vollziehen hat. Denn es läßt sich leider nicht in Abrede stellen, daß hüben und drüben, in sofern es sich eben nur um Theologie als wissenschaftliche Verständigung über die Thatsachen des Christenthums und nicht um deren kirchliche Formulirung handelt, jenes Prinzip sich geltend gemacht habe und noch gelte, ja nur zu wahr ist, was der selige Görres sagte: „„Wir alle, Katholische und Protestantische, haben in unsern Vätern gesündigt und weben fort an der Webe menschlicher Irrsale, so oder anders; und keiner hat das Recht sich in Hoffart über den Andern hinauszusetzen, und Gott duldet es bei keinem, am wenigsten bei denen, die sich seine Freunde nennen.""

In allen diesen Stellen wird auch unverkennbar die Aufgabe und Tendenz der neuen Wiener Zeitschrift bezeichnet, den Monismus, insbesondere den durch seine Hauptvertreter in den Humanismus umgeschlagenen Protestantismus zu bekämpfen. Daß dieses wieder in spekulativer Weise geschehen soll, erhellet aus dem weitern Verlaufe des angezogenen Aufsatzes, um so mehr, als der Verfasser desselben sich überall an die Günther'schen Spekulationen anschließt. — Ein anderer Aufsatz, welcher die bezeichnete Tendenz ebenfalls bekundet, findet sich wieder im ersten Hefte unter der Ueberschrift: „Kritischer Aphorismus über den Aufsatz von Dr. Frauenstädt: „„Die Untauglichkeit der theologischen Moral zur künftigen Volkserziehung"" von Prof. Dr. Zukrigl in Tübingen."

Wir können uns nur freuen, auf einem Felde, auf welchem wir eine lange Reihe von Jahren und wir glauben nicht die Bescheidenheit zu verletzen, wenn wir sagen, mit einigem Erfolge thätig gewesen sind, eine so rüstige und entschlossene Kampfgenossin erhalten zu haben. Denn auch wir haben immer gegen den **Monismus** und für den Dualismus gestritten, wir haben es auch damals schon

gethan, als dem pantheistischen und antichristlichen Hegelthum offen und versteckt gehuldigt und nachgetreten wurde, von solchen noch, welche sich Orthodoxen *per eminentiam* nannten; wir sind immer darauf ausgegangen zu beweisen: „daß das Christenthum göttliche Offenbarung und daß der Katholizismus das wahre Christenthum sei." Haben wir uns dabei auch mehr, nach der Natur unserer Aufgabe, auf dem Gebiete der Begründung des Christenthums und des Katholizismus gehalten, als auf dem gefährlichen und schwankenden Gebiete der Spekulation, wie die Geschichte desselben beweiset; so werden wir doch Alles mit Beifall begrüßen, was dazu dient, die Wahrheit zu befestigen, ihr Reich auszubreiten, und durch sie die Menschen zu beglücken. Druck und Papier der Zeitschrift machen der Verlagshandlung alle Ehre.

T.

Der himmlische Palmgarten des Wilhelm Nakatenus S. J. Nach der lateinischen und deutschen Ausgabe übersetzt, bearbeitet, zum Gebrauche bequemer geordnet und mit vielen neuen Pflanzen aus dem Paradiese der Kirche bereichert, von Theod. Wollersheim, Pastor zu Jüchen. Mit erzbischöflicher Approbation. Köln 1850. In Kommission bei J. P. Bachem.

Daß unsere Erbauungsschriften-Litteratur einen Rückschritt macht zu den Alten, ist ein großer Fortschritt. Der mit dem Geiste des Gebetes Vertraute kann sich nur freuen, wenn er die seit den letzten Jahrzehnten so vielfach eingeschlagene verfehlte Bahn verlassen sieht, die sich theils in

kalte Reflexionsversuche, theils in tändelnde Sentimentalitäten verirrt hatte, und somit keineswegs geeignet war, Geist und Gemüth zu ächt katholischen Gefühlen zu erheben. Das verstanden die „guten Alten" besser! Ihnen nach zu „beten" steht auch unserem aufgeklärten Zeitalter nicht übel an: Pflanzen, wie Jene sie im Garten Gottes angebaut haben, waren auf dem ewig fruchtbaren Boden der Kirche gewachsen, und bleiben dem an unversiegenden Wasserbächen wurzelnden Baume gleich, von reiner Lehre und kirchlichem Leben, rechtem Glauben und ächter Mystik, vom Thau des h. Geistes befruchtet, ein ewiges „Immergrün". Auch Nakatenus war ein Meistergärtner, der solch „immergrüne Palmen" in seinen „Garten" gepflanzt hat, und H. Wollersheim führt die betende Seele auf liebliche Auen, wo er derselben Nakateni Palmengarten in angemessener Weise aufgefrischt und mit neuen Pflanzen aus diesem kirchlichen Paradiese bereichert aufschließt. Wer den vier Hauptabschnitten des Buches: geheiligter Tag — geheiligte Woche — geheiligte Sonn- und Feiertage — geheiligtes Jahr betend und betrachtend nachfolgt, der wandelt auf dem Wege, der zur Heiligung des ganzen Lebens führt. Die Herausgabe eines solchen Werkes verdient lohnende Anerkennung, so wie auch das dem Herausgeber zum Verdienste gereicht, daß er dem alten Werke das neue Gewand so geschickt angepaßt hat, daß das Original nur desto schöner hervortritt: hat er die alte Uebersetzung nach den Anforderungen des reinen Sprachidiomes von den ihr anklebenden Mängeln entkleidet; so ist dies in einer Weise zu Stande gekommen, daß die schlichte und körnigte Ausdrucksweise des Nakatenus um nichts verkümmert ist; ein Beweis, daß der Herausgeber in den Geist des Verfassers eingedrungen ist, was sich auch darin bekundet, daß die aus der Feder des Herausgebers geflossenen vielfachen Gebete, Lieder und Belehrungen größtentheils im Geiste und Ton des alten Werkes gehalten sind. — So weit nun der Herausgeber sich die Aufgabe gestellt hatte, eine neue Uebersetzung des alten Palmgarten zu liefern, m[illegible]

Brevier entnommenen kurzen Antiphonen und Bruchstücken biblische Psalmen die mystische Beziehung derselben auf den Gegenstand des Festes aufzufinden fähig wären. Mögen wir beim Geistlichen eine solche wissenschaftliche und aszetische Grundlage unterstellen dürfen, daß er in derartigen Hieroglyphen das Hauptthema des betreffenden Mysteriums zu lesen, und gleichsam den Grund-Akkord zu hören versteht; anders ist's beim Laien. Hierzu kömmt noch, daß solchartige Bruchstücke, die meistens der Weise des Chor- und Wechselgebetes, oder ästhetischen Rücksichten ihr Entstehen verdanken — mögen sie dem damit vertrauten Geistlichen auch zur Privatandacht erbaulich sein — im Munde des Laien sich so verflüchtigen müssen, daß sie manchmal gar des Anstriches des Lächerlichen sich nicht erwehren können. Beispielsweise führen wir einige solcher Hieroglyphen-Sätze an: S. 631: „Vor der Brautkammer"; S. 633: „In deiner Zierde"; S. 633: „Helfen wird ihr; ibid. „Wie eine Versammlung"; S. 639: „O wunderbare That"; S. 640: „In den Wohlgeruch"; ibid. „Am Dornbusche"; S. 641: „Du bist schön"; S. 652: „Wenn der König"; S. 653: „Seine Linke"; ibid. „Ich bin gebräunt" u. d. w. — Wer in aller Welt, fragen wir, wird unter derartigen Sätzen auch nur Etwas sich denken können?

Es liegt uns nun noch ob, den Herausgeber auf Einiges aufmerksam zu machen, was in seinem Buche uns Anstoß erregt hat, und zwar auf Solches, worin er von dem alten Palmgärten des Nakatenus (wie wir eine 1813 in Cöln bei Schmitz erschienene lateinische Ausgabe, die uns eben vorliegt, verglichen haben) abweicht:

1) Können wir uns durchaus nicht mit den unzähligen Hinweisungen auf Ablässe, welche durch diese oder jene Andacht zu gewinnen sind, befreunden. Finden sich doch auf den ersten hundert Seiten solcher Ablaßverzeichnisse nicht weniger als siebenzehn, und so geht es durch das ganze Werk fort; und doch finden wir solche Hinweisungen in dem uns vorliegenden Palmetum nach langem Nachsuchen nur gar sel-

Sonne des katholischen Gottesdienstes, und müssen somit alle anderen Andachten gleichsam als Planeten um dieselbe kreisen und von ihr Licht herholen; so ist es auch unbestritten, daß der Geist des Gebetes beim Volke in dem Maße angefacht wird, als dasselbe in den Sinn der h. Messe betend und betrachtend hineingeführt wird. Eben so unbezweifelt ist es, daß die große Masse des katholischen Volkes unter allen Zweigen der kirchlichen Andachten am wenigsten in den Sinn der h. Messe eingedrungen ist. Diesem Uebelstande kann aber durch Unterricht allein nicht abgeholfen werden, sondern nur durch zweckmäßige Volksandachtsbücher, die in verschiedenen Meßandachten bald in dieser, bald in jener Weise die tiefen, reichen Schätze des Mysteriums der Erlösung erschließen. Auch sind wir überzeugt, daß der von unserer Zeit so dringend gestellten Anforderung, welcher auch namentlich Volksandachtsbücher zu entsprechen die Aufgabe haben: eine ächt kirchliche Bildung und eine durchgreifende Regeneration des Christenvolkes zu fördern, nur dann genügt wird, wenn dasselbe vor Allem wieder zu jener „Quelle des lebendigen Wassers“ geführt und aus derselben zu schöpfen angeleitet wird.

Ferner können wir uns des Bedenkens nicht entschlagen, ob nicht die bei den meisten Andachten und den „Tagzeiten“ obwaltende Form durch eine zweckmäßigere zu ersetzen wäre. Es möchte wohl dem katholischen Volke zu viel zumuthen heißen, wenn wir uns vorstellen, daß es aus unzähligen langen Andachten, die aus einzelnen abgerissenen Sätzen, Liederversen und einem und andern wörtlich übersetzten Psalme bestehen, besondere Nahrung schöpfen sollte. Wollte man bei den Tagzeiten das kirchliche Brevier zur Norm nehmen; sollte dann nicht etwa eine passende Auswahl der Lektionen viel volksthümlicheren Stoff zu einem Gebetbuche darbieten? Wir würden uns sehr täuschen, wenn wir beim Laienstande eine solche Vertrautheit mit dem Kirchenstile voraussetzten, wie etwa Rakatenus sie seiner Zeit vorfinden mochte, daß auch die Laien in den dem kirchlichen

Brevier entnommenen kurzen Antiphonen und Bruchstücken biblische Psalmen die mystische Beziehung derselben auf den Gegenstand des Festes aufzufinden fähig wären. Mögen wir beim Geistlichen eine solche wissenschaftliche und aszetische Grundlage unterstellen dürfen, daß er in derartigen Hieroglyphen das Hauptthema des betreffenden Mysteriums zu lesen, und gleichsam den Grund-Akkord zu hören versteht; anders ist's beim Laien. Hierzu kömmt noch, daß solchartige Bruchstücke, die meistens der Weise des Chor- und Wechselgebetes, oder ästhetischen Rücksichten ihr Entstehen verdanken — mögen sie dem damit vertrauten Geistlichen auch zur Privatandacht erbaulich sein — im Munde des Laien sich so verflüchtigen müssen, daß sie manchmal gar des Anstriches des Lächerlichen sich nicht erwehren können. Beispielsweise führen wir einige solcher Hieroglyphen-Sätze an: S. 631: „Vor der Brautkammer"; S. 633: „In deiner Zierde"; S. 633: „Helfen wird ihr; ibid. „Wie eine Versammlung"; S. 639: „O wunderbare That"; S. 640: „In den Wohlgeruch"; ibid. „Am Dornbusche"; S. 641: „Du bist schön"; S. 652: „Wenn der König"; S. 653: „Seine Linke"; ibid. „Ich bin gebräunt" u. d. w. — Wer in aller Welt, fragen wir, wird unter derartigen Sätzen auch nur Etwas sich denken können?

Es liegt uns nun noch ob, den Herausgeber auf Einiges aufmerksam zu machen, was in seinem Buche uns Anstoß erregt hat, und zwar auf Solches, worin er von dem alten Palmgarten des Nakatenus (wie wir eine 1813 in Cöln bei Schmitz erschienene lateinische Ausgabe, die uns eben vorliegt, verglichen haben) abweicht:

1) Können wir uns durchaus nicht mit den unzähligen Hinweisungen auf Ablässe, welche durch diese oder jene Andacht zu gewinnen sind, befreunden. Finden sich doch auf den ersten hundert Seiten solcher Ablaßverzeichnisse nicht weniger als siebenzehn, und so geht es durch das ganze Werk fort; und doch finden wir solche Hinweisungen in dem uns vorliegenden Palmetum nach langem Nachsuchen nur gar sel-

ten. Weiß der Theologe von Profession, wie die Lehre vom Ablasse überhaupt, so auch Das wohl zu würdigen, welche Bewandtniß es damit habe, wenn die Vorsteher der Kirche gewisse Gebete und Andachtsübungen als Mitbedingung zur Gewinnung der Indulgenzen vorgeschrieben haben; in einem Volksandachtsbuche aber ist die maßlose Anhäufung solcher Ablaß-Citate nur geeignet, die Begriffe des Volkes über diese Lehre zu verwirren, und was das schlimmste ist, das gerade Gegentheil von dem zu bewirken, was sie sollen: nämlich den Ablaß statt gewinnen, verlieren zu machen. Ist ja doch die Grundbedingung zur Gewinnung des Ablasses der fortgesetzte Eifer, wie in guten Werken überhaupt, so auch namentlich im Gebete; solch übertriebenes Drängen auf bestimmte Ablaßgebete als solche aber muß namentlich beim Betenden gewöhnlichen Schlages die Meinung aufkommen lassen, als thue er auch mit dem Abmachen jener Gebete des Guten genug, und bedürfe er des anderweitigen Betens weniger.

2) Auch die Lehre von der Fürbitte und Anrufung der Heiligen fällt in ein schiefes Licht, wenn wir manche Gebete zu Heiligen in gewissen Nöthen ansehen. Wir räumen ein, daß, wie die Heiligenverehrung überhaupt erst durch die spezielle Invokation der einzelnen Heiligen eine, das Gemüth ergreifende und fruchtbar wird, also auch es psychologisch wie dogmatisch begründet ist, sich an bestimmte Heilige in besonderen Bedrängnissen zu wenden, und in Kämpfen, Nöthen und Leiden die helfende Fürbitte gerade jener Heiligen zu erflehen, die in ihrem irdischen Wandel in denselben Prüfungen versucht und bewährt gefunden sind; allein man wird uns wahrhaft keiner silbenstecherischen Kritik bezüchtigen, wenn wir in Gebeten, wie folgenden „der du dem h. Blasius das besondere Vorrecht ertheilt hast, daß er alle Arten von Halskrankheiten“ (eben so ist es von S. Sebastianus in Seuchen, von S. Agatha in Feuersbrünsten u. d. m.) „durch seine Kraft zu heilen vermag“, die reine Kirchenlehre nicht wiederfinden zu können behaupten. Muß nicht nothwendig das

Volk sein Vertrauen zu den übrigen Heiligen, die mit einem derartigen „Vorrechte" nicht begabt sind, verlieren? Davon zu schweigen, daß solche Gebete dem Religionsspötter gegründeten Anlaß zum Tadel geben, zumal bei solchen Gebeten es sich zunächst um leibliche Uebel handelt. Auch wir sind nicht gewillt, einem Häretiker oder Ungläubigen zu Gefallen auch nur ein Härchen jener frommen Andachtsübungen fallen zu lassen, wenn für gläubige Katholiken ächte Nahrung zu finden ist; auch wir huldigen entschieden der Pastoral-Maxime, auch die aller außerwesentlichste Religionsübung, woran das Volk mit Vorliebe hängt, nur mit der äußersten Delikatesse zu behandeln; allein solche Akkomodation soll nie auf Kosten der Wahrheit geschehen. Das müssen wir zumal in der gegenwärtigen Zeit fordern, daß in der Pflege der Erbauung der Gläubigen die Gebete und religiösen Formen auf die Reinheit der Kirchenlehre die strengste Rücksicht nehmen, und ist dies auch ein leichtes, selbst bei den anscheinend geringfügigsten Andachtsübungen, die aus dem Lebenselemente der Kirche sich entwickelt haben. Freilich sind wir dann auch von selbst auf das Materiale der Kirche angewiesen, wie auch ja Nakatenus an der Stelle der oben gerügten Gebete nur die betreffenden Kirchengebete aufgenommen. Nochmal müssen wir alles Ernstes daran erinnern, daß die Heilkur unserer im Religiösen kranken Zeit nicht in Hervorhebung von gewissen Lieblingsansichten, und klingen dieselben auch noch so fromm, so wie auch nicht in Förderung einiger, dem Volke eben beliebiger Andächteleien zu suchen ist; sondern nur in der reinsten Darstellung der Kirchenlehre. Namentlich sollen Volksschriften auch im Ausdrucke die höchste Behutsamkeit anwenden. In dieser Beziehung hat Rezensent, obgleich selbst zu der Ansicht von der „unbefleckten" Empfängniß der seligen Jungfrau hinneigend, auch daran Anstoß genommen, daß der Herausgeber S. 488 in der Präfation der Messe, die „unbefleckte" Empfängniß mit hervorstechendem Drucke auszeichnete: ist auch bekanntlich einem religiösen Orden vom Papste gestat-

und die Ursache des Gebrechens und macht durch eine manchmal sehr schwunghafte Schilderung seiner schrecklichen Folgen den Zuhörer willig, die Heilmittel anzuwenden. Dazu kommt, daß der Verfasser auch in diesen, wie in den bereits früher von ihm herausgegebenen „Zeichen der Zeit" eine große Gewandtheit im Ausdrucke und eine schöne Schreibart an den Tag legte, so daß dieselben sowohl wegen ihres Inhalts, wie wegen ihrer schönen Sprache ganz geeignet sind, in christlichen Familien Eingang zu finden.

Das römische Brevier. Aus dem Lateinischen für Christen, welche täglich mit dem Priester sich erbauen wollen, von Marcus Adam Nickel, Doktor der Theologie, geistlichem Rathe und Regens des Clerical-Seminars zu Mainz. Mit bischöflicher Approbation. Zweite Auflage. Frankfurt am Main. Druck und Verlag von Johann David Sauerländer. 1850. (In vier Theilen: Winter-, Frühlings-, Sommer- und Herbst-Theil). Kl. 8. Preis 3 Rthlr. 15 Ngr., 6 fl.

Die erste Auflage dieser Uebersetzung erschien im Jahre 1842, und eine Besprechung derselben findet sich in dieser Zeitschrift: Neue Folge, 3. Jahrg. 4. Heft, S. 131 ff. Was dort über dieselbe gesagt worden, trifft noch eben so die vorliegende zweite Auflage. Wir beschränken uns daher jetzt auf die von dem Hrn. Herausgeber unter der Ueberschrift: „Buchstabe und Geist des Breviers und Anleitung zur Abbetung desselben" dem Wintertheile vorhergeschickte 69 Seiten füllende Vorrede oder Einleitung.

Die Hauptgebrechen der Zeit. Sieben Fastenvorträge von Heinrich Nagelschmitt, Pfarrer in Ronsdorf. Crefeld. Verlag von Gehrig und Comp. 1851. 8. S. 118. Preis 12½ Sgr.

Es ist bekannt genug, daß Niemand es leicht über sich gewinnen kann, mehrere Predigten hintereinander zu lesen. Wenn wir nun bekennen, daß wir die hier angezeigten sieben Fastenvorträge beinahe ohne abzusetzen durchgelesen, so haben wir durch dies Geständniß die Vermuthung nahe gelegt, daß dieselben sich von den gewöhnlichen Predigten vortheilhaft unterscheiden. Schon der Gedanke über die Hauptgebrechen der Zeit (Leichtsinn — Unglaube — Ungehorsam — Eigennutz — Ehrgeiz — Genußsucht — Furcht vor dem Urtheil der Menschen) ein ernstes Wort erschallen zu lassen, ist Bürge, daß der Verfasser nicht in die Kategorie der Alltagsprediger gerechnet sein will: er darf dies aber noch mehr erwarten auf den Grund der wohl gelungenen Ausführung seines Vorhabens. Wie es in dem Vorwort heißt, soll durch die sieben Fastenvorträge ein kleiner Beitrag zur Lösung der großen Fragen, welche gegenwärtig alle Gemüther beschäftigen, gegeben werden, es soll die Quelle der Uebel aufgesucht werden und endlich sollen geeignete Mittel, wie solche der katholische Glaube so vielfältig darbietet, vorgeschlagen werden. So umfassend der Stoff ist, so müssen wir dennoch gestehen, daß jedesmal das Thema in seinen Hauptmomenten erschöpfend behandelt worden ist, so daß es uns kaum begegnet ist zu wünschen: dies oder jenes hätte noch wohl hinzugefügt werden müssen. Mit Ruhe und Klarheit entwickelt er jedesmal, was er sich vorgesetzt, zeigt den Sitz

*) Der Inhalt dieser sieben Predigten ist: 1) Vom Leichtsinne; 2) vom Unglauben; 3) vom Ungehorsam; 4) vom Eigennutze; 5) vom Ehrgeize; 6) von der Genußsucht; 7) von der Furcht vor dem Urtheile der Menschen.

und die Ursache des Gebrechens und macht durch eine manchmal sehr schwunghafte Schilderung seiner schrecklichen Folgen den Zuhörer willig, die Heilmittel anzuwenden. Dazu kommt, daß der Verfasser auch in diesen, wie in den bereits früher von ihm herausgegebenen „Zeichen der Zeit" eine große Gewandtheit im Ausdrucke und eine schöne Schreibart an den Tag legte, so daß dieselben sowohl wegen ihres Inhalts, wie wegen ihrer schönen Sprache ganz geeignet sind, in christlichen Familien Eingang zu finden.

Das römische Brevier. Aus dem Lateinischen für Christen, welche täglich mit dem Priester sich erbauen wollen, von Marcus Adam Nickel, Doktor der Theologie, geistlichem Rathe und Regens des Clerical-Seminars zu Mainz. Mit bischöflicher Approbation. Zweite Auflage. Frankfurt am Main. Druck und Verlag von Johann David Sauerländer. 1850. (In vier Theilen: Winter-, Frühlings-, Sommer- und Herbst-Theil). Kl. 8. Preis 3 Rthlr. 15 Ngr., 6 fl.

Die erste Auflage dieser Uebersetzung erschien im Jahre 1842, und eine Besprechung derselben findet sich in dieser Zeitschrift: Neue Folge, 3. Jahrg. 4. Heft, S. 131 ff. Was dort über dieselbe gesagt worden, trifft noch eben so die vorliegende zweite Auflage. Wir beschränken uns daher jetzt auf die von dem Hrn. Herausgeber unter der Ueberschrift: „Buchstabe und Geist des Breviers und Anleitung zur Abbetung desselben" dem Wintertheile vorhergeschickte 69 Seiten füllende Vorrede oder Einleitung.

Der Begriff des Breviergebetes wird S. VII. also gegeben: „Das Breviergebet ist eine gewisse Weise, mit dem Munde und Herzen zugleich Gott feierlich anzubeten und zu bitten, welche Weise die katholische Kirche bestimmt und authorisirt hat." Es ist wohl schwer einzusehen, wie dieser Begriff ein „bestimmter" genannt werden kann, und man muß sich um so mehr über die Unbestimmtheit desselben wundern, da er in dem Vorhergehenden, woraus er sich ergeben soll, weit bestimmter enthalten ist.

S. VIII, wo über die Haupttheile des Breviers nach seiner äußern Eintheilung Rede ist, heißt es: „Sie (die katholische Kirche) stellt den Hauptheilen der natürlichen Entwickelung die Hauptfeste des Kreislaufes der geistigen Wiedergeburt entgegen, dem Winter die Weihnacht, als die samenreiche Winterruhe, dem Frühlinge Ostern, als die Zeit des geistigen Erwachens, dem Sommer Pfingsten, als die Zeit der tugendreichen Blüthe, dem Herbste Allerheiligen, als die Zeit der fruchtreichen Ernte; hiermit die Mittelpunkte zu vier Hauptgruppen bildend, an welche sie alle übrigen Feste passend anreiht. Demnach ist im Wintertheile des Breviers die Weihnacht, im Frühlingstheile das Osterfest, im Sommertheile das Pfingstfest, im Herbsttheile das Allerheiligenfest der betreffende Mittelpunkt, an welchen sich alle übrigen Feste des Theiles angemessen anschließen. — Der Beter des Breviers ist dadurch aufgefordert, die hieraus sprechende Symbolik in seinem Jahresstreben zu verwirklichen. . . . ." Außer dem, daß hier das Pfingstfest in den Sommertheil versetzt wird, ein Irrthum ganz eigener Art, ist auch die Behauptung nicht stichhaltig, daß die angeführten Feste jedesmal der Mittelpunkt sind, an welchen sich alle übrigen Feste des Theiles (der Jahreszeit) anschließen. Dieses ist nur der Fall im Wintertheile mit dem Weihnachtsfeste, und zwar außer der Adventszeit, welche demselben vorhergeht, blos in Betreff der mit demselben in Verbindung stehenden Feste der Beschneidung des Herrn, der Epiphanie, der Reinigung Mariä, und in dem Frühlingstheile mit dem Oster-

feste wieder außer der demselben vorhergehenden Fastenzeit im Betreff der mit Ostern in Verbindung stehenden beweglichen Feste der Himmelfahrt Christi und Pfingsten. In dem Sommer- und Herbsttheile hingegen kommen dergleichen Mittelpunkte gar nicht vor, woran sich andere Feste in jedem dieser Theile anschließen. Ueberhaupt hat die Zeitbestimmung für die Feste das Jahr hindurch, welche eine Beziehung auf einander haben, in dieser Beziehung ihren natürlichen Grund ohne Rücksicht auf die Jahreszeit, in welche sie fallen. So verhält es sich mit den zuvor angeführten Festen: Weihnachten, Beschneiduug des Herrn u. s. w.; Ostern, Himmelfahrt Christi, Pfingsten. Eben so auch mit andern Festen: War einmal das Fest der Geburt des Herrn auf den 25. Dezember festgestellt; so fiel ganz natürlich das Fest der Verkündigung Mariä auf den 25. März und das Fest der Geburt des h. Johannes des Täufers auf den 24. Juni. Dasselbe Zeitverhältniß findet zwischen den Festen der Empfängniß und der Geburt Mariä am 8. Dezember und 8. September Statt. Und was diejenigen Feste betrifft, die solche Beziehung weder zu den vorgenannten Festen noch untereinander haben, wie die Feste der einzelnen Heiligen, auch das Fest Aller-Heiligen; so kann von einem Mittelpunkte, an welchen sich dieselben anschließen, gar nicht Rede sein. Werden doch die Feste der einzelnen Heiligen möglichst an dem Todestage derselben begangen, wenn derselbe nur bekannt ist und sonst kein Hinderniß entgegensteht. Derartige nicht stichhaltige Erklärungen, wie die in Rede stehenden, sind höchst nachtheilig; denn sobald die Unrichtigkeit derselben, zumal von dem Laien, zu dessen Belehrung oder Erbauung sie dienen sollen, entdeckt wird, verlieren nicht allein sie den beabsichtigten Nutzen, sondern auch andere an sich wahre Erklärungen und hiermit auch die Sache, welcher sie dienen sollen, verlieren ihren Werth. Dasselbe ist der Fall mit der mystischen Beziehung, von welcher Seite L. gesagt wird, daß sie nur eine Spielerei zu sein scheine, aber daß doch nichts so klein sei, das der Beter nicht in

geistlichen Nutzen verwandeln könnte. Es ist auch nicht einzusehen, warum solche unsichere, ungegründete, sich selbst widerlegende Erklärung für die Eintheilung des Breviers in seine vier Theile gewählt worden und dagegen unbeachtet geblieben ist, wie diese Eintheilung ganz natürlich erfolgen konnte. Wollte man das Brevier für das ganze Jahr in vier möglichst gleiche Theile theilen, ohne doch das näher Zusammenhängende zu durchschneiden, so lag es wohl nahe, den ersten oder Winter-Theil mit dem Kirchenjahre, dem ersten Sonntage des Advents, anfangen und unmittelbar vor der Fastenzeit, unmittelbar vor dem ersten Sonntage in der Fasten, schließen zu lassen, und für den zweiten oder Frühlings-Theil die Fasten- und österliche Zeit bis zu Ende der Pfingstoctav zu bestimmen, wodurch dieser Theil zugleich einen Zeitraum von dreizehn Wochen, d. i. ein volles Vierteljahr, umfaßt; und für die möglichst gleiche Theilung des Halbjahres von dem Ende der Pfingstoctav bis zur Adventszeit konnte wohl kein geeigneterer Zeitpunkt gefunden werden, als der Anfang des Monats September. . .

Aehnliche Bemerkungen, als die bisherigen, treffen auch das S. XXI. in Beziehung auf die Lektionen aus den Lebensgeschichten der Heiligen Gesagte. S. XX. heißt es „Wohl mögen auch allerdings Erzählungen vorkommen, welche eine schärfere historische Kritik nicht aushalten," wobei einige Beispiele angeführt werden. Dann folgt S. XXI.: „Sei aber auch eine oder die andere unnachweisliche Legende in's Brevier aufgenommen, nun was kann dies die Erbauung stören? ... Als Glaubensartikel sind sie nicht gegeben, sondern nur als Erinnerungszeichen an die Wunder, die Gott in Seinen Freunden zu aller Zeit wirkt, was immerhin Erbauung gewährt. Scheiden wir nun weise Form und Sache in den übrigens so lieblichen Legenden, so sind sie sogar Licht, Glanz, Kraft, die begeistern." Ob die Legenden die historische Kritik aushalten oder nicht, ob sie sich nachweisen lassen oder unnachweislich sind, betrifft nicht die Form, sondern den Inhalt, die Sache, die da als Faktum

und nicht als bloßes Zeichen zur Erinnerung an Anderes erzählt wird. Ist das Faktum ungewiß, so kann es auch nicht einmal zu einem sichern Zeichen dienen. Daß es nicht als Glaubensartikel gegeben, befriedigt nicht. Der Leser oder Beter erwartet, wenn auch keine Glaubensartikel, doch historische Zuverlässigkeit, und wo diese mangelt und der Mangel zum Bewußtsein kommt, wie kann da Licht, Glanz und Kraft zur Begeisterung sein? Es würde weit besser und zweckmäßiger gewesen sein, wenn statt jenes Raisonnements die gedachten Erzählungen, welche die historische Kritik nicht aushalten, einfach zu denjenigen Stücken wären gestellt oder gezählt worden, in welchen S. IV. noch eine Verbesserung des Breviers als wünschenswerth zugegeben wird.

S. XVI. wird erwähnt, daß zum leichtern und bessern Verständnisse der Psalmen diesen erklärende Inhaltsanzeigen vorangeschickt seien. Diese Anordnung kann nur sehr zweckmäßig gefunden werden, besonders, da das Brevier zum Gebrauche für Laien bestimmt ist, bei denen überhaupt nicht so leicht genaue Bekanntschaft mit den Psalmen vorausgesetzt werden kann. Es würde aber eben so zur Erleichterung des Gebrauches von Nutzen gewesen sein, wenn auch die Ueberschriften der einzelnen Seiten, wie sie im römischen Brevier sich finden, in der Uebersetzung wären wiedergegeben worden; denn dadurch, daß diese fehlen, ist das Aufsuchen des jedesmaligen täglichen Officiums sehr erschwert.

Die typographische Ausstattung der vorliegenden zweiten Auflage verdient eben so, wie die der ersten, gelobt zu werden.

De symboli apostolici titulo, origine et antiquissimis ecclesiae temporibus auctoritate, dissertationem theologicam scripsit Peter Meyers, s. theol. doct. et cathol. reg. doctrin. in gymnas.

Trevir. prof. Treviris 1849. Sumptibus G. A. Gallii.

Eine sehr willkommene Erscheinung auf dem Gebiete der Dogmatik und Kirchengeschichte. Der hochwürdige Herr Verfasser hat mit großer Gründlichkeit und mit vielem Fleiße das Thema durchgearbeitet. Sollte auch der erste mehr philosophisch abgehandelte Theil (de voce symboli) Manchem etwas weitläufig erscheinen, so möge man dies dem Streben des Herrn Verfassers nach Gründlichkeit, Klarheit und Allseitigkeit in der Behandlung des Gegenstandes zu Gute halten. Mit großem Fleiße hat derselbe die Bedeutung und den Gebrauch des Wortes symbolum aus den griechischen, klassischen (§. 2.), so wie aus den Schriftstellern und Lehrern der Kirche, der orientalischen (griechischen) (§. 3.), sowie der occidentalischen (lateinischen) (§. 4.) eruirt, auch der neueren Litteratur, in so weit sie sich auf den Gebrauch des Wortes symbolum bezieht, hinreichend gedacht.

Der zweite Theil des Werkes (§. 6—15.) handelt über den apostolischen Ursprung des symbolum, über die Gründe, welche zur Annahme solchen Ursprungs und zur Resolution jeder andern Ansicht berechtigen, wobei zum Zwecke größerer Deutlichkeit und Klarheit eine sehr schätzenswerthe Uebersicht und Zusammenstellung der Hauptgebote der alten Kirche gegeben ist.

Im dritten, wenn wir so sagen sollen, mehr praktischen Theile (§. 16—21.) wird die kirchliche Geltung des apostolischen Symbolums besprochen, sowohl in Bezug auf die Glieder der Kirche, als auch auf das Verhältniß zur heil. Schrift und zur theologischen Wissenschaft überhaupt.

Der Inhalt des ganzen Werkes bekundet auf 210 Seiten außer der Eingangs erwähnten Gründlichkeit und dem Fleiße in der Behandlung auch noch eine große Belesenheit des Verfassers, und ein fleißiges Studium der alten wie neuen auf den Gegenstand der Dissertation bezüglichen Litteratur.

S. v. M.

Preces quotidianae in usum clericorum et sacerdotum, eorum praesertim, qui in Seminariis, aut in alia eiusmodi congregatione degunt. collegit ac composuit Andreas Gau, ss. theologiae doctor et ecclesiae collegiatae Aquisgranensis canonicus. Editio altera auctior et emendatior. Coloniae 1851. Typis M. DuMont-Schauberg. VI, 306. 22. 8.

Daß das vorgenannte Gebetbuch bald eine neue Auflage erleiden werde, dünkte uns schon bei Anzeige der ersten Ausgabe sehr wahrscheinlich, sowohl der zweckmäßigen Einrichtung, als der schönen, größtentheils aus liturgischen Büchern entnommenen Gebete wegen, die dasselbe enthält. In dieser neuen Auflage haben namentlich die für die einzelnen Wochentage bestimmten Morgen- und Abendgebete eine bedeutende Veränderung erfahren, und zwar eine solche, die dem Buche zum Vortheil gereicht. Nicht allein, daß neue Stücke hinzugekommen, oder statt der in erster Ausgabe vorhandenen andere entsprechendere eingefügt worden, sondern diese Andachten sind auch anders, im ganzen mehr gleichmäßig und mit consequenterer Durchführung der darüber statthabenden ascetischen Grundsätze geordnet worden. Außerdem haben wir einige gute Abänderungen in der Exerzitien-Andacht bemerkt. Vorzüglich aber hat das Buch gewonnen durch Zusätze, welche auf das praktische Bedürfniß der Seminaristen und jungen Geistlichen berechnet sind. Unter Andern ist darin neu aufgenommen worden eine genaue Beschreibung des Meß-Ritus und eine kurze Erklärung der Haupt-Rubriken. Wir zweifeln nicht daran, daß das Buch guten Absatz haben werde. Druck und Papier sind besser als bei erster Ausgabe.

Miscellen.

Zur Geschichte der Sitten und des Aberglaubens.

Der evangelische Pfarrer, Dr. H. E. Scriba, zu Niederbeerbach im Darmstädtischen, hat in dem Archive für hessische Geschichte und Alterthumskunde, einen Aufsatz abdrucken lassen, welcher überschrieben ist: „Zur Geschichte der ehemaligen Herrschaft Frankenstein", in welchem auch ein Verzeichniß der frühern evangelischen Pfarrer zu Niederbeerbach aufgeführt wird, aus welchem wir eine Stelle hier mittheilen wollen. Unsere Leser werden daraus entnehmen, daß auch in der evangelisch-protestantischen Kirche sogenannte Strafpfarreien bestehen, und daß, wenn man der katholischen Kirche die Vergehen einzelner ihrer Geistlichen zur Last legt, es nicht an Stoff fehlen würde, die Reciprocität zu manteniren. In dem gedachten Berichte lesen wir, wie folgt:

„Nach Abel's Tod folgte Joh. Georg Gebhard aus Gerstungen im Waldeckischen, vorgestellt am 18. Juli 1653 durch den hessischen Hofprediger Stein, und nach dessen, am 6. August 1667 im 37. Lebensjahre erfolgten Tod Mag. Johannes Röding, gewesener Informator der hessischen Prinzessin Maria Elisabeth zu Darmstadt, zwei Männer, deren Charakteristik mit Abscheu und Schaudern erfüllt. Pfarrer Stüber sagt von dem Ersteren: „De hoc nihil memoratu dignum accipere potui, nisi quod ob quotidianam crapulam cuivis offendiculo fuerit; tantopere enim eum vino et impurgitatione deditum fuisse narrant, ut tandem stomachus omnem cibum abhorruerit et ex nimio vini haustu tandem ardentissimam sibi febrim contraxisset, toto corpore contabescere et vix dimidium vitae stadium emensum fatis cedere coactus fuit, hunc igitur tam tristi et lugubri morte e vivis sublatum." Von

dem ehemaligen Prinzessin-Informator dagegen heißt es: „Vir scandalosissimus ac impurissimus vitae, nam cum ex nimio et indecenti usu familiaritatis et conversionis servientem sibi ancillam per scelestissimum adulterium, repudiata honestissima et eleganti forma conspicua uxore, praegnasset, solum se impie contaminatum vertere coactus est, quod hac occasione evenisse creditur, invitasse enim et admisisse hanc ancillam ferunt, ut in expurgandis vestibus et abiiciendis hisce adhaerentibus inquinamentis estricis operam sibi praeberet, hinc natas esse crebras accessiones, blandas et amicas confabulationes, secretas in latibula secessiones, impuras et nefandas actiones et tandem scandalocissimas huicque Nodingio pestiferas et exitiossissimas horum nefandorum facinorum eruptiones, compertus ad dignas suplicii poenas luendas rapere deberent nocte concubia, relicta cum parvulis honestissima coniuge, Malchencheimium evasit, ubi per aliquot dies cum latuisset, tandem, cum sibi id tuto licere crederet, latibulo se proripuit et trans Rhenum in Palatinatum concessit, factum hoc sub finem 1671.“

„Sei es nun, daß damals in den hessischen Landen kein Canonicus irregularis disponibel war, oder daß sonst ein günstiges Verhängniß über Niederbeerbach waltete, genug, die Gemeinde bekam jetzt in Joh. Philipp Dippel aus Rodheim bei Gießen, einen Ehrenmann zum Seelsorger, von welchem sein Biograph unter andern zeugt: „Vir integer vitae scelerisque purus, cautus et providus in adornandis, solers et strenuus in prosequendis et promptus et felix in exsequendis rebus etc.“ Sein Sohn war der berühmte Chemiker Conrad Dippel, Erfinder des Berliner Blau's und Erbauer des Dippelshofes bei Traisa, geboren am VII. Dom. p. Trin. 1673 auf dem Schlosse Frankenstein, wohin sich damals seine Aeltern wegen den Kriegstroublen geflüchtet hatten. Das Glück der Gemeinde, sich eines Geistlichen zu erfreuen, wie Phil. Dippel gewesen war, dauerte leider nicht lange. Es trieb nämlich damals in dem benachbarten Orte Niederramstadt ein Pfarrer mit Namen Joh. Heinrich Majus sein Unwesen. Obwohl talentvoll in einem hohen Grade, war derselbe jedoch mit einem solchen rechthaberischen und streitsüchtigen Gemüthe behaftet, daß er gleichmäßig für seine Oberen, wie für seine Gemeinde zu einer wahrhaften Geißel geworden war. Da alle Mittel, seine zweischneidige, aber wohlgeschärfte Zunge abzustumpfen vergeblich waren, so wußte man sich keines bessern Rathes zu versehen, als ihn durch einen Tausch mit Dip-

pel hinter den Frankenstein zu versetzen, welches im Jahre 1678 geschah. Zum Glücke für Niederbeerbach starb er indessen bereits im Jahre 1681 als der neunte Pfarrer daselbst, und es folgte ihm Georg August Gerlach, ein in jeder Hinsicht braver Mann und ein ausgezeichneter Redner, der wohl schwerlich sich entschlossen haben würde, den hiesigen Augiasstall auszufegen, wenn er nicht schon viele Jahre ohne Berücksichtigung als Diacon zu Langen und Pfarrer zu Egelsbach gehungert hätte. Nach seinem Tode wurde Anton Stippius aus Battenberg, laut Decret vom 11. Dezember 1691, dahier Pfarrer und, nachdem derselbe sich im September d. J. an einem aus Waldbeeren bereiteten Muße zu Tode gefressen hatte, solcher Joh. Justus Röhrig aus Wildungen, gewesener, versoffener Praeceptor liter. zu Pfungstadt, laut Decret vom 25. Februar 1692. Sein Biograph sagt, daß er ein so scandalöses und ausschweifendes Leben geführt habe: „ut cum ipsa crapula ebrietate et aliis detestandis vitiis certare putares; saepe enim contigit, ut non solum per totam septimanam vini iurgitibus immersus, ne unicam horam ad sanitatem et usum rationis pervenire potuerit, ebrius suggestum conscendere non erubuerit, multa ex ebrietate profluentia scandala praebuerit, sed et immoderatissimi animi et incontinentissimae vitae notas dederit, ut nec illicita Venere se temperare nequiverit, admonitus equidem aliquoties sub poena remotionis, sed cum surdas aures praeberet, iniunctum universum imputatorum negotium viri aulico et ampl. Principis Consiliario Dn. Passero, a quibus cum sub finem an. 1708 imputata exquaesite, perscrutata, Roerichius de attentato adulterio aliisque flagitiis convictus, ab officio remotus et poena aliquot 100 florenorum pecunia, ad erogandas sumptus mulctatus est, indicta insuper et haec poena erat, ut publicam in sacris his aedibus coram universo coetu poenitentiam ederet, sed haec ad Sereniss. aliquot libellis humillimis, mitigata et in privatam Darmstadt. coram pastore primo Feuerbachio edendam. commutata est.“

„Durch die unter solchen Verhältnissen unausbleibliche Verwilderung und Verarmung des Ortes erschreckt, scheint man doch endlich von der Idee einer solchen klerikalischen Strafanstalt abgekommen zu sein, indem das Kirchspiel nun mit einer Reihe höchst würdiger Geistlichen bedacht wurde, und die mit Joh. Martin Stüber aus Butzbach, vorher Praeceptor liter. zu Zwingenberg, begann. Dieser ordnete nicht nur das völlig zerrüttete Besoldungswesen, sondern suchte auch die übrigen, höchst verwilder-

ten Zustände wieder in Ordnung zu bringen; hatte aber dabei gleich seinen Nachfolgern unendlich viel von dem der Besserung widerstrebenden Theile seiner Gemeinde zu erdulden." Zum Belege dafür, wie verwildert die Gemeinde gewesen, führt der Verfasser, Herr Pfarrer Dr. Scriba, folgende Stelle aus einer Beschwerdeschrift des Pfarrers Christoph Scriba vom 10. April 1750 an. Dieselbe lautet: „An keinem Orte mag es wohl unordentlicher hergehen, als hier, welches regellose Beginnen man anzuzeigen sich nicht entbrechen kann. Denn 1) muß man hier, und besonders ich, den größten Schaden im Feld von dem Vieh an den Früchten leiden; denn wenn man das ganze Jahr mit schweren Unkosten den Ackerbau führt, so wird die liebe Frucht durch Pferde und Ochsen äußerst ruinirt. So sind mir im vorigen Jahre die Pferde des A. Schneider und A. Merz in einen Acker Winterfrucht gekommen, und haben ihn elendiglich durchschleift und zertreten. Der Schütz hat solches wohl angezeigt, allein Beide sind ganz ohne Strafe geblieben und mir den Schaden nicht ersetzt worden. In diesem Jahr sind meine Wiesen völlig ausgeweidet worden, welches ich noch gerne erduldete, wofern sie nicht mit Ochsen und Pferden auch über den mit Sommerkorn besaamten Acker zu den Wiesen hingetrieben und die Frucht total ruinirt hätten. Vor wenigen Tagen sind P. Müllers Pferde mitten in dem Korn gegangen und haben sich darin gewälzt, da man leicht merken kann, wie es aussieht. Gleichwohl bleibt es ungestraft und ich muß es leiden. Ist fertig Heu auf den Wiesen und bleibt auch nur eine Nacht draußen, so wird es von dem Vieh gefressen, wie mir in diesem Jahre in meiner Wiese, welche wohl zugemacht war, Pferden und Ochsen hineingetrieben, allenthalben aufgerissen, und fast einen ganzen Ladhaufen Heu gefressen worden. 2) Bescheert Gott Obst, so kann man nicht sagen, und ich besonders nicht, daß man vor den bösen Buben und Dieben etwas erhalten können, es wäre denn, daß man Tag und Nacht einen Hüter unter die Bäume legte. 3) Ueber den Saamen macht man Fußpfade, dahin sich keine gehören, wie mir über einen einzigen Acker sechs Fußpfäde neben einander aus purem Frevel gemacht worden, und so oft Hegwische auf die verbotenen Wege gesteckt wurden, so oft sind sie von den Frevelhaften ausgerissen und weggeworfen worden. 4) Mein Garten hinter der Kirche, der doch mit Planken zugemacht ist, ist im vorigen Herbst, ja alle Jahre geschieht es, aufgerissen, die Ochsen hinein gethan und der darin stehende Saamen und Gepläнz bis auf das Aeußerste zertreten und abgeweidet worden. Dieses alles bleibt ungestraft, denn hier steckt man keinen bösen Buben ins Gefäng-

ß, wenn er auch über den Unfug ergriffen wird, und zur Cent-
:afe werden wenige gebracht, und gewiß diejenigen nicht, wel-
e mir schaden. Obstbäume sind vor den frevelhaften Leu-
n gar nicht mehr aufzubringen, indem man sie zerhackt und
jält, daß sie verdorren. 5) Der hiesige Feldschütz klagt, daß,
enn er die schadhaften bösen Leute wohl anzeigen wollte, so
ürde ihm entsetzlich geflucht und ihm gedräuet, ihn zu schlagen,
ß er also seines Lebens nicht sicher wäre. Aus Furcht eines
r dem andern wird keiner angegeben und was noch vor die
ent kommt, doch nicht gestraft. Reife Früchte darf man gar
cht über Nacht im Felde lassen, denn entweder frißt es das
ieh, oder es wird gestohlen, wie denn mir selbst im vorigen
ahre mehr denn sechs Haufen. 6) Es sind nun wohl 9—10
ahre, daß hier weder zur Winterzeit noch Sommerzeit ein Nacht-
ächter gehalten wird, da doch dieser Ort sowohl den Feuer-
äden exponirt als andere; so dann wohne ich beinahe im Walde
nz abgesondert vom Dorf, da man, weil kein Nachtwächter her-
ngeht, im Haus von den Dieben, daran hier kein Mangel ist,
nn bestohlen und ermordet werden, ehe es jemand inne wird.
h habe mehrmalen darüber geklagt, allein die Bauern sagen,
enn der Pfarrer einen Nachtwächter haben wollte, so könnte er
n besolden, bei ihnen wäre nichts zu stehlen. Eine solche Un-
dnung und dabei ein großes Luderwesen bei den Mannsleuten
d dem Weibsvolk ist also hier, das daher kommt, weil alles
i der Cent zu schläfrig geht, und man daher ausgelacht wird,
enn man mit derselben droht."

Eine andere Stelle aus dem Aufsatze des Herrn Pfarrer
criba, liefert einen großartigen Beleg von Aberglauben, wel-
er sich noch im Jahre 1763, ja sogar noch im Jahre 1788 un-
r den Protestanten der dortigen Gegend, geltend machte. Der
farrer Moritz Scriba theilt darüber in dem Kirchenbuche fol-
nden Bericht mit:

„Im Jahre 1763, in der Woche vor dem Pfingstfest, kam
n Complott Schatzgräber hierher und gaben vor, daß sie auf
laubniß Ihro hochf. Durchl. Ludwig VIII. auf dem sogenann-
n Altburger Kopf über der Kirche gelegen einen Schatz heben
llten. Der Anführer oder Bevollmächtigte, Commissarius, wo-
r er sich ausgab, war der Oberförster Paul Meister vom Fran-
nstein. Diese Schatzgräber mit ihren Anführern machten dann
n ein Langes und Breites, was da in dem Berge liegen sollte.
ie gaben vor, es seien Gewölber darin verborgen, so dann in
n einen ganz erstaunende Summen Gold und Silber, und in
m andern, das im kleinen Berge sein sollte, ein guter Vorrath

Wein, der wegen Alter in seiner Haut liege, befindlich wäre. Solches Alles wollten sie aus Crystallen, Spiegeln, Zauberbonteillen und desgleichen sie genug hatten, sehen. Das Volk im Ort wurde durch diese Leute dergestalt verblendet, daß ich genöthigt wurde, gegen solchen Unfug und Teufeleien zu eifern. Gleichwohl konnte ich nicht verhindern, daß sich etliche aus meiner Gemeinde dazu gesellet haben, als nämlich Joh. Henrich Drott, Christoph Heß, Georg Heß und Johannes Bender. Ich suchte alles bei diesen Leuten zu thun, sie von ihrer abscheulichen Thorheit abzubringen, sonderlich da viele Gottlosigkeiten und Teufelsbänereien dabei getrieben wurden; allein sie wurden allezeit von ihren Anführern wieder verhalstarrigt und der Name Serenissimi schändlich mißbraucht und unter der schmeichelhaften Hoffnung, daß sie die Hälfte des Geldes bekommen sollten, immer wieder herbeigelockt, da ohnehin diese vier Kerls die allerärgsten und unchristlichsten aus meiner ganzen Gemeinde waren. Ich hatte daher viel Ungemach in diesen Tagen auszustehen, indem die Hauptpersonen die Hofpartei auf ihre Seite zogen, von daher mir unter dem Namen Serenissimi, meines lieben Herrn, viel unangenehme Dinge mußte sagen und sogar mit Absetzung mußte drohen lassen. Aber der Allerhöchste rüstete mich mit Muth und Stärke aus, daß ich mir deshalb nicht ließ den Mund verstopfen und sein Wort verläugnen. Was aber vor Thorheiten und Albernheiten dabei vorgegangen sind, solches erforderte viel Zeit und Papier, wenn ich's beschreiben sollte; genug, wenn ich kurz sage, daß sie solche Sachen gelehrt, die alle Grundsätze der wahren christlichen Religion umstoßen. Beide Berge haben sie kreuzweise und in die Länge durchgraben, die allerfürchterlichsten Höhlen und Keller hineingehackt, so daß die meisten Höhlen 50—60 Schuh tief sollen gewesen sein, und bei dem allen nicht das Geringste gefunden und entdeckt, wo etwa ihrem Vorgeben nach Geld oder Wein könnte begraben liegen. Inzwischen waren die Augen dieser Leute von dem Teufel dermaßen verblendet, daß sie nicht eher nachließen, als bis einer von ihnen, Johan Henrich Drott, durch Einstürzung eines starken Erdklumpens todtgeschlagen wurde *)." Die Arbeiten ruheten nun zwar einige Jahre, wurden aber im

*) In dem Sterbprotokoll heißt es: „An. 1763 am 5. August kam schändlicher Weise um's Leben Joh. Henrich Drott, Beisaß von hier, da er nebst noch andern bei 12 Wochen auf dem über der Kirche liegenden Alten Burgen Kopf unter Anführung allerlei bösen und gottlosen Leuten nach Geld und Wein, welches in dem Berg liegen sollte, gegraben hat. Die Huhlen, welche sie gemacht, waren unbeschreiblich. Alle Warnungen von mir, dem zeitigen Geistlichen, wurden nicht geachtet, sondern mit den ärgsten Lästerreden vergolten.

Jahre 1770 wieder aufgenommen, wie aus folgendem zweiten Berichte erhellt: „An. 1770, auf Michelstag, wurde abermals an dem obigen Berg um's Schatzgraben angesetzt und damit ohnaufhörlich bis Pfingsten 1771 continuirt. Der Anführer davon war ein Leinweber von Hofen aus der Bergstraße, Namens Götz. Derselbe gab vor, daß er die Erlaubniß von Serenissimo Ludwig IX. dazu hätte, und auf seine eigenen Kosten graben ließ. Diese Zeit über haben täglich 20 bis 30 Mann, worunter Bergleute, gearbeitet, und mußten allezeit 3 bis 6 Mann Landbataillon-Soldaten die Wache dabei halten. Aller Mühe und Unkosten ungeachtet haben sie nichts, als ein Stück Mauer gegen die alte Brunnenstube und eine gegen die Kirche hin entdeckt. Spiegelseher, Besprecher der Geister ꝛc. waren genug dabei, und wurden immer mehr so viel thörigte Geschwätze dabei getrieben, als das erstemal." „Einen dritten und letzten Versuch machte hierauf im Jahre 1787 der Schatzgräber Kaspar Günther. Auch dieser spiegelte den Leuten wiederum Vieles von der alten Burg und ihren Schätzen vor, bis er endlich eine Gesellschaft von Niederbeerbach und Eberstadt zusammenbrachte, die unter dem Vorwand, Erz zu suchen, durch einen alten Bergmann über der alten Brunnenstube einschlagen und einen Stollen graben ließ. Da man aber, nachdem derselbe über 50′ betragen, und auch nach der Einschlagung eines zweiten Schachts von etwa 20′ nichts weiter, als ein wenig Eisenstein fand, so wurde im Jahre 1788 alles weitere Graben von Obrigkeitswegen verboten. Nach dem Sterbprotokoll beschäftigte sich nun jener Bergmann, Nicolaus Werner, mit dem Sprengen der Steine auf den Feldern und Wegen in den umliegenden Orten, bis er, am 15. November 1788 mit einer solchen Arbeit zu Niederramstadt beschäftigt, durch das Losgehen eines Steines getroffen, sein Hirnschädel so zerschmettert wurde, daß er in Folge hiervon am 20. darauf im Delirio zu Niederbeerbach starb, welches dann das tragische Ende dieses längere Zeit die Köpfe vieler Einwohner der dasigen Gegend in eine wahrhafte Fieberhitze versetzt habenden Spektakels war."

Den 5. August Nachmittags um 1 Uhr ginge die Complott nach Gewohnheit wieder an ihre böse Arbeit, und dieser Drott arbeitete und hockte in einer tiefen Höhle, welche nicht lange hernach einstürzte und ihn todt schlug. Er war so mit Erde und Kummer verschüttet, daß er erst den 6. ej. Nachmittags um 3 Uhr mit großer Mühe und Arbeit aus dem Loche an Ketten und Stricken hat können gezogen werden. Das Cadaver wurde auf höhere Verordnung den 8. ej. Abends, da es Nacht wurde, ohne Sang und Klang an der Kirchhofsmauer begraben, war alt 52 Jahr.

Du bist Petrus rc.

Namensveränderungen im alten Bunde hatten immer eine Ursache und einen Zweck und eine Wirkung zur Folge; sollte nun die unendliche Weisheit Jesu Christi selber eine solche Veränderung vornehmen ohne allen Grund und ohne allen Zweck? z. B. den Simon: Petrus ein Felsenmann nennen, und ihn so als Fundament bezeichnen und zu einem Fundamente bestimmen, ohne ein Gebäude (eine Kirche hier) darauf zu bauen oder gebaut zu haben? Und sind die Worte: „und auf **diesen Felsen** will ich meine Kirche bauen", auf den Herrn selbst zu beziehen, dann wäre damit der Herr ja als Fundament und als Erbauer auf dieses Fundament zugleich bezeichnet; das Fundament wäre zugleich Erbauer und der Erbauer zugleich das Fundament. Der Herr hätte also etwas Thörichtes und Unsinniges gesprochen, was aber mit der Weisheit und zwar der göttlichen Weisheit nicht bestehen kann. Aber der Herr hat sich ja auch selbst zur Speise gegeben, so daß der Geber die Speise und die Speise der Geber war, wende ich hier ein; allein daß er selber auch die Speise wäre, hatte er auch selbst deutlich gesagt und darüber keinen nöthigen Zweifel gelassen, zudem kann eine Speise, die von einem unsterblichen Wesen, hier von der unsterblichen Seele des Menschen genossen wird, auch ganz wohl selber etwas Lebendes und Unsterbliches sein (wie Christus das auch wirklich ist), und ungeachtet des Genossenwerdens seiner sich gleich und eben Dasselbe bleiben, weil der Geist durch seinen Genuß Nichts vernichtet oder verändert, wie der Körper seine Speise, und wirklich soll Christus auch nach dessen Genuß im Menschen leben und in ihm wirken: hier kann der Geber also wirklich die Speise und die Speise der Geber sein und ist das auch in der That in der katholischen Kirche der Fall; nirgends aber ist es gesagt, angedeutet vom Herrn, daß er selber ein Fundament und zugleich das auf diesem Fundamente errichtete Gebäude sei, indem Fundament und Gebäude verschiedene Dinge sind; dagegen er, als Geistiges und Unsterbliches und als geistige Speise und als geistiger Trank für die Seele Eins und Dasselbe sein kann und wirklich ist. Der Herr selbst ist also nicht das Fundament. Oder sollte Simon deswegen vom Herrn schon gleich von Anfang an Petrus genannt worden sein, und Felsenmann, weil er bestimmt gewesen wäre, im Namen der übrigen Apostel das Bekenntniß ihm

abzulegen, „daß er sei der Sohn Gottes" und daß er später auf Offenbarung von dieser Gottes-Sohnschaft und innerlich getrieben vom himmlischen Vater wirklich dieses Bekenntniß abgelegt hat, so daß „Petrus" als diese Bestimmung des Simon und zugleich auch als Ehrennamen und als Belohnung dem Simon gelten sollte? Allein waren nicht auch die übrigen Jünger vom Herrn zuletzt für das gesagte Bekenntniß bestimmt, was sie nicht blos dem Herrn vor sich im vertraulichen Kreise geben sollten und stillschweigend (zu dem Bekenntnisse des Petrus) gaben, sondern besonders ihm auch geben sollten und gaben mit Wort und That, durch ihr Blut und durch ihren Tod vor aller Welt? Es hätten also auch alle übrigen Jünger müssen vom Herrn „Petrus" genannt werden. Sollte „Petrus" aber blos Ehrenname und so eine Belohnung für das Bekenntniß sein, so hätte der unendlich gütige und Alles besitzende Herr blos mit einem Worte ohne alles hinzutretende Werk belohnt, und es wäre so die Mitwirkung des Simon mit der Gnade Gottes, nämlich sein Muth und Willen, die Offenbarung Gottes offen auszusprechen mit dem Worte Petrus belohnt worden, die übrigen Jünger aber, die später, wie Petrus jetzt, jedoch nur unter sehr abschreckenden und drohenden Verhältnissen dasselbe Bekenntniß abgelegt und zwar deshalb sterben sollten, wo dem Petrus doch bei diesem seinem ersten Bekenntnisse vor dem Herrn und seinen Mitjüngern nichts Derartiges bevorstand, wären nicht einmal mit diesem bloßen Worte „Petrus" oder einem ähnlichen Ehrennamen belohnt worden? Der Herr hätte demnach ein Bekenntniß vor Bekannten und Freunden, wo keine Gefahr, keine Furcht, keine Drohung, keine Verfolgung, keinen Spott, keinen Schmerz, keinen Tod bevorstand, belohnt, dagegen dasselbe unbelohnt gelassen, wo es unter allen genannten erschwerenden Umständen geschehen sollte! Das „Petrus" kann also keine Belohnung sein für das dem Herrn offen ausgesprochene Bekenntniß und auch nicht die Bestimmung zu einem solchen Bekenntnisse enthalten, und sollten die Worte: „und auf diesen Felsen" sich doch noch auf den Herrn beziehen, dann müßten sie einen Gegensatz bilden von: „**Du** bist ein Felsenmann" (Petrus); weshalb es ja dann heißen müßte: „aber", und nicht: „und" auf **diesen** Felsen." Allein wenn die Worte: „auf diesen Felsen" sich auf „Felsenmann" beziehen, warum heißt es dann nicht: „Du bist Petrus und auf Dich u. s. w.?" Antwort: bei den Worten: „Du bist u. s. w.", wendet sich Jesus zu Petrus insbesondere, damit sowohl dieser Petrus, als auch

die übrigen anwesenden Jünger wissen sollten, wem die folgenden Worte des Herrn nur gälten, bei welchen folgenden Worten: „und auf diesen Felsen" u. s. w. sich der Herr belehrend zu den andern anwesenden Jüngern sowohl, als im Geiste zur ganzen Menschheit bis zum Ende der Welt wird gewendet haben. — Beziehen sich auch die Worte: „und auf diesen Felsen" auf den Herrn, so ist das Fundament der sichtbaren Kirche Christi auf Erden ein unsichtbares, und der sichtbare Bau ist auf Erden und das unsichtbare Fundament dieses Baues aber ist in der andern Welt, im Himmel, so daß also für diesen sichtbaren Kirchenbau, auf dieser Erde kein Fundament wäre und dieser Bau doch ohne Fundament hienieden bestände, dagegen im Himmel selbst das Fundament dieser Kirche wäre, ohne daß diese Kirche auf jenem Fundamente stände und stehen könnte. Die Worte: „und auf diesen Felsen" können sich also nicht auf den Herrn beziehen, der bei seiner Himmelfahrt für die Erde unsichtbar geworden ist und unsichtbar bleiben wird bis zum Ende der Welt.

P. v. K.

Das Testament des Albertus Magnus.

Die königliche Akademie der Wissenschaften zu München, hat im verflossenen Jahre das Testament des Albertus Magnus, nach einer Abschrift des Narcissus Phister, eines Benediktiners aus dem Augsburger St. Ulrichskloster, herausgegeben *). Narcissus Phister hat vor fünftehalbhundert Jahren an Ort und Stelle diese Abschrift davon genommen, und sie einer Abschrift der Summa Naturalium Alberti Magni beigefügt **) Wir lassen dieses Testament, von dem in Köln vielleicht noch das Original vorhanden ist, hier ebenfalls abdrucken.

Testamentum domini Alberti.

Universis praesentes literas inspecturis frater Albertus episcopus quondam Ratisponensis ordinis fratrum praedica-

*) Bulletin N. 5. München, 5. Januar 1850.
**) Cod. Lat. Monac. 4384 u. 1385.



torum in Colonia salutem cum plenitudine caritatis. Cum sit omnibus manifestum et non possit in dubium aliquatenus devenire me posse in rebus temporalibus propria possidere *) ratione exemptionis ab ordine a summo pontifice mihi factae et pro voluntatis meae arbitrio possessa prout mihi placuerit dispensare, cogitavi et statui de rebus meis vivens sanus et incolumis ordinare, ne post mortem meam cuiusquam auctoritate vel ordinatione ad usus alios transferantur quam ad quos ego ipse concepi a multo tempore deputare.

Quia igitur fratres domus *coloniensis* apud quos mansi et docui pro maiori tempore vitae meae erga me promeruerunt beneficiis et obsequiis pluribus et diversis, ut ipsorum affectum pariter et officium merito prosequi debeam speciali gratia et favore, quapropter etiam apud ipsos eligo sepulturam, universa quae habeo do et lego conventui memorato ipsa tripharie dividendo, scilicet libros meos universos librariae communi, ornamenta mea omnia sacristiae, aurum vero et argentum et gemmas quae possunt in argentum conmutari ad perficiendum chorum domus eiusdem quem ego de pecunia mea fundavi et a fundo erexi **), nec volo quod ad usus alios convertantur. Volo tamen quod tribus claustris sororum videlicet ad sanctum Marcum apud *Erbipolim* et ad sanctam Katherinam in *Augusta* et in *Gammundia* apud Ezelingam nonaginta librae hallensium de dictis bonis meis dentur, triginta cuilibet, aequaliter dividendo. Si vero aliquis, quod absit, post mortem meam hanc ordinationem meam attemptaverit inmutare, maledic-

---

*) Ueber diese Stelle zu vergleichen Vincentius Iustinianus ord. praedicatorum in der Vita Alberti M. vor dessen Biblia Mariae. Köln 1625. S. 14: Albertus Teutoniae provinciam Lubeccam usque pedes obibat aeris nihil secum circumferens sed victum ostiatim emendicans. Canonis religiosi deligentissimus exactor quae aliis praecipiebat primus servabat, et in deliquentes graviter animadvertebat. Unde et quendam conversum deprehensum sine licentia pecunias quasdam tenuisse extumulari iam sepultum et sacro proiici loco iussit, quod etiam *proprietatis vitium* adeo exhorruit, ut et libros propria manu conscriptos relinqueret in coenobiis cum abiret, ne tanquam suum aliquid possidere videretur.

**) Chorum ecclesiae fratrum praedicatorum Coloniae civitatis tanquam optimus architectus iuxta normam et verae geometriae leges in hanc quam hodie cernimus formam erexit sagt der obige Biograph S. 18.

tionem omnipotentis dei se noverit incursurum et mihi in die iudicii coram summo iudice de violentia responsurum. Exsecutores autem testamenti mei ordino provincialem Teutoniae priorem Coloniensem, fratrem Hainricum priorem herbipolensem fratrem meum carnalem, fratrem Godefridum physicum et fratrem Godefridum de Dusburg *), ut omnia supradicta sicut eis confido fideliter et inmutabiliter exsequantur. In cuius rei testimonium praesens scripsi, sigilli mei appositione unacum sigillo prioris ibidem decrevi muniminc roborandum, et ad maiorem firmitatem omnium praedictorum, sigilla duorum militum civium Coloniensium videlicet domini Brunnonis dicti Hartfust procuratoris fratrum et domni Danielis dicti Iudaei praesentibus volui applicari quos ambos etiam statuo exsecutores praemissorum cum fratribus supradictis. Actum anno domini 1278 mense Ianuario **).

Istam copiam rescripsi Coloniae de litera originali de verbo ad verbum nec addendo nec demendo sub anno domini 1402 4 kl. Februarii quae dies tunc fuit dominica in sexagesima.

Zur Sittengeschichte des Mittelalters.

In dem Bulletin N. 4. der genannten Akademie der Wissenschaften zu München, ist folgendes Aktenstück enthalten. Es bezieht sich auf einen Fall, der in Baiern vorgekommen, und ist enthalten in einer ehemals Fürstenfeldischen Handschrift des XV. Jahrhundert (Cod. lat. monac. 7087). Es lautet also:

Universis praesentes literas inspecturis *Iohannes* divina permissione *praepositus* et *Erhardus decanus* ecclesiae *Frisingensis* salutem in Domino.

Accedens ad praesentiam nostram *Seckel Iudaeus Monacensis* nobis exponit, qualiter et anno et tempore pestilentiae, cum Iudaei in Germania per Christianos inmaniter [illegible]

*) Godefridus de Duisburch wird ein [illegible] Alberts Beichtvater angeführt.

**) Alberts Tod erfolgte [illegible]

cremabantur, *Duelza* mulier, pro nunc uxor ipsius Seckel, se in quandam cameram cum quibusdam aliis Iudaeis includens et in ea comburi volens, ne a Christianis baptizaretur, igne camera huius (sic) per eam et Coniudaeos incensa et ardente aliqui Christiani tunc astantes, qui *pulchritudinem ipsius compatiebantur*, ne sic morte horrenda periret, eam dimissis duobus infantulis igne semivivam et aliqualiter combustam extraxerunt, et ne per alios Christianos occideretur, *sic amentem baptisarunt.* Quae convalescentia aliquali recuperata et captata oportunitate fugit a consortio Christianorum ad Iudaeos et demum se praedicto Seckel matrimonialiter copulavit et per plures annos sicut Iudaea cum Iudaeo coniugaliter vixit.

Unde, *utrum huiusmodi mulier sit Christiana censenda vel Iudaea* et *huiusmodi contractus valeret an non*, a nobis petivit edoceri.

Nos igitur, iudicio meliori salvo, ad hoc de peritorum tamen concilio sic credimus respondendum: *quod huiusmodi mulier*, quae semper reclamavit et adhuc reclamat baptismum, *non est christiana*, nam ad fidem nullus cogendus est. . . Folgt nun eine Reihe kirchenrechtlicher Beweisstellen und Erörterungen, aus welchen weiter hervorgeht: igitur clare patet *matrimonium inter ipsos postea contractum firmum manere.* . . . .

Datum Frisingae ultima die Februarii nostris sub sigillis.

Das Jahr ist, wie man sieht, nicht angegeben. Ob dieser Mangel dazu berechtige, das ganze Product als bloße Fiction zu nehmen, mag dahingestellt bleiben. Da es aber in diesem Formularbuch eben als Vorbild und Muster für ähnliche Ausfertigungen seinen Platz gefunden, so behält es selbst auch in diesem Falle seine Bedeutsamkeit als Zeugniß über die Zustände und Denkart jener Zeit."

Die Abnahme der Geistlichen.

Moreau de Jonnès theilt in der kürzlich erschienenen zweiten Abtheilung seiner Elémens de Statistique folgende Notizen über die Zahl und die Abnahme der Geistlichen in Europa mit.

Merkwürdige Veränderungen haben sich im Schooße dieser mächtigen Korporation zugetragen, die vor der französischen Revolution den dritten Theil oder gar die Hälfte alles Grundeigenthums besaß und mit dem Adel die lehnsherrlichen Rechte theilte. Im Jahre 1757 zählte der Abbé de Saint-Pierre in Frankreich 40,000 Pfarrer, 60,000 andere Priester, 100,000 Mönche und 100,000 Nonnen; zusammen 300,000 Personen geistlichen Standes, oder 1 auf 67 Einwohner. Im Jahre 1829 zählte die Geistlichkeit 108,000 Mitglieder, oder 1 auf 280 Einwohner. Sehr viele und mannichfache Ursachen haben seit dem 16. Jahrhundert dazu beigetragen, die Zahl der zur Geistlichkeit gehörenden Personen nach und nach außerordentlich zu vermindern. Vergleicht man die Zahlen mit einander, so ergibt sich, daß im Verhältnisse zur Gesammtbevölkerung die Geistlichkeit sich vermindert hat:

in Rom, in 95 Jahren um drei Fünftel;
in Portugal, in 31 Jahren um fünf Sechstel;
in Baiern, in 98 Jahren um 22 Dreiundzwanzigstel (!);
in Sicilien, in 51 Jahren um mehr als die Hälfte;
in Frankreich, in 67 Jahren um mehr als vier Fünftel;
in der Schweiz, in 37 Jahren um ein Drittel;
in England, in 133 Jahren um beinahe zwei Drittel;
in Rußland, in 33 Jahren um weit mehr als ein Drittel;
in Dänemark, in 20 Jahren um die Hälfte und darüber;
in Schweden, in 60 Jahren um ein Drittel.

Der größte Theil dieser Abnahme hat die katholische Geistlichkeit getroffen: in fünzig Jahren hat sie sich in sechs europäischen Staaten um 855,000 Priester, Mönche und Nonnen vermindert.

In der Erzdiözese Köln belief sich die Zahl der Geistlichen im Jahre 1833 auf 1655, im Jahre 1840 auf 1517, zu Ende des Jahres 1850 auf 1428.

In dem zuletzt gedachten Jahre verlor die Erzdiözese durch den Tod 38 und durch Austritt und Entlassung nach andern Diözesen 2, im Ganzen 40 Geistlichen. Dagegen traten ein 29 neugeweihete und 3 aus andern Diözesen aufgenommene, zusammen 32. Sonach hat sich die Anzahl im Laufe des zuletzt verflossenen Jahres um 8 vermindert.

urze Belehrungen und Ermahnungen im Beicht-stuhle und bei andern Gelegenheiten.

1.

Wenn Du nun wieder fehlst, so mußt Du ja nicht wissentlich dabei beharren. Denn wenn wir wissentlich fehlen, dann es unsere Schuld, dann ist es Sünde. Sondern sobald merkest, daß du wieder fehlst, so mußt Du sogleich aufhören, viel möglich den Fehler wieder gut machen und Dich zum Gu- t wenden, vernünftig und christlich denken, sprechen und handeln. ann hast Du nicht gesündigt, sondern vielmehr Tugend geübt. enn darin besteht gerade die Tugend, daß wir uns vor wissent- hen Fehlern hüten, die Anreizung und Versuchung überwinden d uns dann dem Guten zuwenden. Und dieses können wir mer; denn dazu haben wir die Hülfe des h. Geistes. Wir issen nur bitten, wollen und mitwirken.

2.

Begegnet Dir etwas Unangenehmes, und kannst Du es ne ungerecht oder auch nur ohne lieblos zu sein, abwenden oder dern, so magst Du es thun. Kannst Du es mit Recht und ebe nicht abwenden, so mußt Du glauben, daß Gott es veran- ltet oder zugelassen hat, weil er es nothwendig oder doch dien- h für Dich findet, sei es damit Du deine Sünden abbüßest, er daß Du in der Tugend weiter kommst, die Nichtigkeit der elt und ihrer Lust betrachtest und an den Himmel denkst. Und laß es Dir dann als etwas Nützliches und Heilsames frei- llig und gern gefallen.

3.

Was Dir auch immer Unangenehmes begegnen möge, bleibe e mit Deinen Gedanken dabei stehen, wie unangenehm es Dir ch ist; sondern denke vielmehr sogleich darüber nach, was wohl utes dabei herauskommen kann und soll, und ob und wie Du dazu itwirken kannst, daß es wirklich herauskomme. Das ist vernünf- z und christlich. Denn es ist ja gewiß, daß Gott in seiner elt ganz und gar Nichts thut oder zuläßt, aus dem nicht Gu- s herauskommen kann und soll. Das gilt sogar auch von der ünde. Hast Du gesündigt, so hast Du allerdings Ursache, es bereuen, Dich darüber zu grämen. Aber vergiß auch nicht, ß noch Gutes dabei herauskommen kann und soll. Ist es nicht

Anderes, so kann und soll es Dich doch wenigstens spornen, daß Du dich nun mit doppeltem Eifer der Tugend zuwendest.

4.

Hast Du gesündigt, so mag Dir das wahrlich wohl leid thun. Denn Du hast Dich dadurch vor Gott strafbar, seiner Gnade unwürdig und verlustig und vor seinem heiligen Angesicht mißfällig, verächtlich und verwerflich gemacht. Du mußt Deine Sündenfreuden durch Bußleiden theuer bezahlen, damit Dir und Jedem die Sünde furchtbar und überwindlich sei und bleibe. Und wer wie Du mit der Gnade nicht wirkte, dem wird sie entzogen, damit wir sie nicht geringschätzen, sondern sie eifrig benutzen. Und wer so lebt wie Du, der muß in den Augen des Allerheiligsten und aller Guten nothwendig mißfällig, verächtlich und verwerflich sein.

5.

Obgleich Du aber freilich ein großer Sünder bist, so magst Du doch Gott auf Deinen Knieen danken und Dich freuen, daß Du noch lebst. Du hast nun noch Zeit und Gnade dich zu bekehren und zu bessern. Wenn Du nur jetzt noch willst — gehörig bittest und mitwirkest, so kannst Du noch alles abbüßen, vieles wieder gut machen — und was Du dann nicht wieder gut machen kannst, da nimmt Gott den Willen für das Werk —; auch wirst du dann der göttlichen Gnade wieder theilhaftig und wenn du dann mit dieser eifrig wirkest, so gilt vor Gott nicht was Du gewesen bist, sondern was Du bist und werden willst.

6.

Wenn Du wüßtest, daß dieses Deine letzte Beichte, Deine letzte Zeit, Deine letzte Gnade wäre — nicht wahr, dann hättest Du nun eilig noch Vieles wieder gut zu machen und viel Gutes zu thun! Nun denn sie kann leicht Deine letzte sein! Säume also keinen Augenblick mehr! Des Säumens und Aufschiebens ist ja leider schon genug gewesen.

7.

Du meinst, Du könnest die bösen Gedanken nicht los werden. Aber es braucht Dir ja während der Zeit nur ein Groschen wegzufallen und — nicht wahr? — sogleich sind die bösen

Gedanken weg, Du denkst an den Groschen u. s. w. Nun hast Du ja noch andere Dinge, an welche Du denken kannst und die Dir gewiß wichtiger sind, als der Groschen. An diese denke und weg sind die bösen Gedanken. An etwas Anderes und Besseres, so denke nur erst an irgend eine verdrießliche Sache, z. B. wie dieser und jener Dich nicht ausstehen kann, und dann denke wieder an den Himmel, wie man da Dich nicht würde ausstehen können, wenn Du ein Sünder wärest, und wie Du in die Hölle kämest, wenn Du ein Sünder bliebest u. s. w.

8.

Weg doch mit den alten Sünden; danke Gott und freue Dich, daß er Dir geholfen und Du mitgewirkt hast und Du also der alte Sünder nicht mehr bist. Welchen von Beiden willst Du in Deinen Familienkreis am liebsten aufnehmen, den, der immer ziemlich gut war und es noch ist, oder den, der früher nichts taugte, jetzt aber zweimal so gut ist, als der Andere es ist? Wohlan, also jetzt nur gut sein, und doppelt gut, dann freuen sich die Engel im Himmel und wirst Du schon gerne aufgenommen werden.

S.

Sonst und Jetzt.

In einem alten Buche, welches sonst nichts von Bedeutung enthält, finde ich einige Angaben und Notizen über frühere kirchliche Verhältnisse, welche, zumal wenn sie mit den gegenwärtigen Zuständen verglichen werden, geeignet sind, einiges Interesse zu erregen. Ich will auf den nachfolgenden Seiten das Beste, was in dieser Beziehung in dem unten genannten Buche*) enthalten ist, mittheilen.

S. 106 ff. im zweiten Bande ist ein Artikel über die Accidentien der Geistlichen enthalten, in welchem die §§. 10—12 uns mit folgender sonderbaren Art von Stolgebühren bekannt machen. Sie lauten:

„Der Oberpfarrer zu Salzlibenhalle, Amtes Libenburg,

*) Johann Georgs Estors, Vicekanzlers, neuere kleine Schriften. II Bde. Marburg 1760—61.

empfängt an Geld 14 Fl., und 3½ Fl. Vierzeiten-Geldes. Der dasige Kaplan hat keine Geld-Bestallung. Der zu Dörnten hat an Geld 30 Rthl., der zu Ostfreisen 1 Fl. Der zu Brodelem erhebt von der Pfarrstelle 4 Groschen, von einem Garten 18 Gr., von einem Morgen 1 Rthl. 4 Gr., dann noch 10 Gr. und für Holz 1 Rthlr.; dieses ist die Geldbestallung. Die reiche Pfarre zu Lewe hat keine Geldbestallung, sondern nur das Neujahrsgeschenk. Die Pfarre zu Haverlah hat 4 Fl. an Geld. Die zu Großen-Döhren 9 Gr. und wieder 6 Gr. Die zu Beinum hat nichts an Geld. Die Pfarre zu Flachsstöckheim thut 6 Rthl. an Geld. Die zu Kleinen-Mahner, Großen-Flöte und Kleinen-Flöte, Jerstätt haben keine Geldbestallung. Der Pfarrer zu Binnenburg hebt nur das Vierzeiten-Opfer. Die gute Pfarre Cappel bei Marburg hat keine Geld-Besoldung."

„Die Pfarre zu Beuchte besetzt der Commenthur zu Lucklem. Für das Speisen auf der Commende erhält der Pfarrer 10 Rthlr. Die Pfarr-Kirche zu Wehra thut 7 Fl. 18 Gr. an Geldbestallung. Die zu Schladen trägt 2 Fl. 8 Gr., die zu Neukirchen hat 2 Umgänge zu den Vierzeiten-Pfennigen. Die Pfarre zu Großen-Hirnstatt bringt unter Anderm ein 4 Fl. Vierzeiten-Pfennige. Die Pfarre zu Betterum wirft unter Anderm aus: Weihnachten-Gebühr 50 Brode und eben so viele Würste, 1 Rthlr. Hof- und Wiesen-Zins, etwa 10 Rthlr. Vierzeiten-Pfennige. Gleiches ist von der Pfarre Garmsen zu sagen."

„Der Oberpfarrer zu Peine hat keine Geldbesoldung, ungeachtet dieser es jährlich auf 500 Rthlr. bringt. Der Pfarrer zu Clauen hat kein Geldeinkommen, desgleichen der zu Soesmar. Der Pfarrer zu Hohen-Hameln hat eine fette Pfründe; diese ist eine der einträglichsten im Hochstifte. Gleichwohl zieht er nur 1 Fl. aus Equord, und 26 Gr. 6 Pfennige. Von einer Leiche und einer Taufe erhält er 1 Wurst und 1 Brod. Stirbt der Hauswirth, so gebührt dem Pfarrer dazu 1 Hahn. Von der Leiche einer Frau oder Witwe erhält er noch ein Huhn. Ueberhaupt trägt die Pfarre bei 1000 Rthlr. ein. So auch die zu Großen-Solschen, ungeachtet auch bei dieser sich keine Geldbestallung findet; deßgleichen bei der zu Mehrum und der zu Handorf, obgleich diese 300 Rthlr. thut."

Seite 111 wird uns berichtet, daß einem evangelischen Pfarrer an einem evangelisch-lutherischen Orte jährlich für eine Predigt am Tage S. Albans ein Reichsthaler ausgezahlt würde. Alban war der Schutzheilige des Ortes und der Ort wollte die Predigt an diesem Tage nicht aufgeben, die hölzerne Bildsäule, welche den h. Albanus darstellt, wie er den Kopf unter dem

Arme trägt, würde bei dieser Gelegenheit vor die Kanzel gestellt.

Von dem seltsamen Simultaneum in Goldenstätt, wo der protestantische Küster zum katholischen Gottesdienste läutet und während der Messe protestantische Lieder singt, haben wir bereits in einem frühern Hefte Meldung gethan. Unser Verfasser berichtet uns darüber also:

„Zu Goldenstätt in der Grafschaft Diepholz war bis 1646 ein evangelischer Pfarrer, welchen der Abt zu Corvei präsentirte. Es fügte sich aber 1646, daß der Bischof von Münster dieses Patronat-Recht an sich brachte und einen römisch-katholischen Pfarrer bestellte, welcher auch noch den Gottesdienst verrichtet. Jedoch setzt Kur-Braunschweig einen Küster dorthin, welcher evangelisch ist. Dieser läutet die Glocken zum römisch-katholischen Gottesdienste und singt während desselben evangelische Kirchenlieder ab, wobei die evangelischen Unterthanen sich einfinden."

Auf S. 557 erzählt unser Verfasser unter der Ueberschrift „die Verfassung des evangelischen Kirchenstaats im Herzogthum Würtemberg": „das protestantische Konsistorium habe auch einige römisch-katholische Pfarreien zu vergeben, wobei es diese Pfarrer zu examiniren und durch den Generalsuperintendenten visitiren zu lassen pflege."

Unter derselben Ueberschrift wird uns Folgendes erzählt; S. 558:

„Zu Boltringen, 1½ Stunde von Tübingen, hat Würtemberg das Reformations-Recht nach Ausweisung des Entscheidungs-Jahres wider Oestreich ausgeübt. Dieser Ort ist gemeinschaftlich zwischen diesen beiden Häusern, so daß er drei Jahre unter Oestreich und die drei folgenden unter Würtemberg steht; nur die Kirche, das Pfarr- und Schulhaus sind blos würtembergisch. Der Ort war Anfangs gemischter Religion und die evangelischen Einwohner gingen in dem eine halbe Stunde davon gelegenen Flecken Beisten in die Kirche, die Römisch-Katholischen wanderten nach dem östreichischen Dorfe Altingen. Die boltringische Kirche stand also ledig. Die evangelischen Einwohner dieses Ortes sind nach und nach alle ausgestorben, so daß der Ort nur von Römisch-Katholischen bewohnt ist. Diese fingen an, in der ledigen bolltringer Kirche unter dem Vorwande, der Ort sei nun ganz römisch-katholisch, den Gottesdienst ihres Glaubens zu halten und einen Prediger ihrer Religion dorthin zu setzen. Würtemberg widersetzte sich und ließ den Römisch-Katholischen die Kirche und das Pfarrhaus zuschließen, setzte auch einen evangelischen Prediger durch Soldaten auf die Kanzel und in das Pfarrhaus ein, wie

auch einen Schulmeister in die Schule. Da nun der evangelische Prediger außer seinem Schulmeister keine Zuhörer von seinem Glauben haben konnte; so müssen jetzt die Einwohner von Beißen nach Boltringen in die Kirche gehen, und der ganze römisch-katholische Flecken geht nach Altingen in die Kirche. Oestreich hat hier nachgegeben und nachher eine Capelle zwischen Boltringen und Altingen auf dem Felde erbauet."

Aus demselben Buche erfahren wir S. 585, daß die Erzbischöfe von Trier ihre Geistlichen, Aebte u. s. w. und Vasallen in amtlichen Erlassen duzten, die Aebtissinnen wurden ihr und euch angeredet.

Im ersten Bande S. 137 kommt unser Verfasser auch auf die Homiletik zu reden, und spricht sich gegen den Schwulst der Rede also aus: „Diejenigen, welche auf hohen Stelzen einhergehen, mit hyperbolischen Redensarten und mit Schwulst sich hören lassen, welche die Prügel des Gebetes zur Hand nehmen und in die Fenster des Himmels werfen, damit die Scheiben des Segens herunter fallen, machen sich lächerlich." Dieses ist jetzt wie es sonst war.

Von dem Aufwande des Adels bei Hochzeiten giebt uns Estor im ersten Bande S. 551 folgende Beispiele:

„Der Herzog Georg der Reiche in Baiern hielt im Jahre 1475 zu Landshut in Nieder-Baiern seine Vermählung mit der königlichen polnischen Prinzessin Hedwig. Der Kaiser Friedrich III., dessen Sohn der Erzherzog Max und Sigmund von Oestreich, Albrecht von Brandenburg, dessen Gemahlin sammt seinem Sohne, Philipp Pfalzgraf bei Rhein nebst seiner Gemahlin Magaretha, Albert Christoph Herzog in Baiern, zu München, die Pfalzgrafen Otto und Johann, Ulrich XI. Graf zu Würtemberg, dessen Sohn Eberhart V., Ladislaw Prinz von Polen, Eberhart Markgraf zu Baden, eine ungemeine Zahl Frauenzimmer, 40 Grafen, bei 100 Reichs- und Freiherren, der Erzbischof zu Salzburg, die Bischöfe von Bamberg, Freisingen, Passau und Augsburg, die Gesandten von Böhmen, Heidelberg, Kur-Sachsen, Würzburg, Deutschen Orden, erschienen. Der Pferde waren 9260.

„Binnen 8 Tagen wurden verzehrt 300 ungarische Ochsen, 62000 Hähne, 8000 Gänse, 75000 Krebse, 75 wilde Schweine, 62 Hirsche, 1772 Scheffel Hafer, 170 große Fässer Landshuter Wein, 70 wälsche Weinfässer.

„Ungeachtet Alles sehr wohlfeil war und Ein Dukat mehr als jetzt 3 ausmachte, so gingen dennoch 70760 Dukaten darauf.

„Auf dem Beilager des Herzogs Georg zu Sachsen 1496 am 11. Dezember mit Barbara, des Königs Casimir in Polen

Tochter, auf dem Gewandhause zu Leipzig, waren 6286 Deutsche und Polen von Adel gegenwärtig. Vom Sonntage bis auf den Freitag gingen 99 Lägel süßer Wein, 1300 Eimer andern Wein und 444 Fässer Bier auf. Die Stadt Freiburg mußte 200 wohlgeputzte Bürger zur Aufwartung schicken.

„Als der Kurfürst Moriz zu Sachsen seine Prinzessin Anna 1561 dem Grafen Wilhelm zu Oranien-Nassau in Leipzig ehelich beilegte, erschienen Kur-Brandenburg mit 812 Pferden, Markgraf Hanns zu Cüstrin mit 351, Markgraf Georg Friedrich zu Onolzbach mit 335, Herzog Ulrich zu Mecklenburg mit 267, Fürst Joachim Ernst und Bernhart zu Anhalt mit 104, Fürst Wolf zu Anhalt mit 52, Pfalzgraf Georg zu Neuburg mit 34, die Herzoge zu Braunschweig, nämlich Philipp mit 23, Ernst mit 83, Wolf mit 19, die Herzogin zu Lauenburg mit 41, Herzogs Erich zu Braunschweig Gemahlin mit 78, Herzog Wilhelm zu Braunschweig mit 130, der königliche spanische niederländische Gesandte mit 20, der dänische Abgesandte mit 23, des Erzbischofs zu Halle Gesandter mit 23, des Bischofes zu Meissen mit 16, des Bischofes zu Merseburg mit 15, des Bischofes zu Naumburg mit 15, des Herzogs Heinrich zu Braunschweig Gesandter mit 14 Pferden. Die Pferde der Uebrigen dazu gezählt, machen 6349 Pferde.

„Darneben gingen auf: 4000 Scheffel Weizen, 8000 Scheffel Korn, 13000 Scheffel Weizen, 3000 Eimer Wein, 1600 Fässer Bier."

„Der Katholik".

Unter dieser Ueberschrift wurde in dem 74. Hefte der vorliegenden Zeitschrift die überraschende Mittheilung gemacht, daß die Monatschrift, welche den hier als Ueberschrift gebrauchten Namen führt, in dem Märzhefte des verflossenen Jahres einen Aufsatz gebracht habe, worin im Widerspruche mit „der bisher fast allgemein verbreiteten Ansicht" mit dürren Worten behauptet wurde, daß es durchaus „nothwendig" sei, „vor den Erwachsenen nicht nur, sondern auch vor den zur ersten h. Communion anzunehmenden Kindern den Beweis vom Dasein Gottes zu führen", so wie „von der Möglichkeit und Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung zu reden", daß es ferner gar nichts verfangen wollte, selbst Kinder „auf manche Zweifel aufmerksam zu

machen", wenn die Zweifel nur „zugleich gelöst" würden. Wir sind gegenwärtig in dem Falle, die Leser dieser Blätter auf eine neue freudige Ueberraschung hinweisen zu können, welche „der Katholik" uns gemacht hat. Bekanntlich hat es eine Zeit gegeben, wo auch die sogenannte nöthigenden Beweisgründe, die von einer bestimmten Seite, wie auf dem Gebiete der Wissenschaft überhaupt, so auf dem des theologischen insbesondere mit unnachsichtiger Strenge gefordert wurden, in einem sehr üblen Rufe standen. Man hielt nämlich dafür, daß Gründe, welche dem vernünftig handelnden Menschen die Beistimmung zur unausweichlichen Nothwendigkeit machen, die ihm so lange nicht gestatten, seine Beistimmung zurückzuhalten, als er sich innerhalb der Schranken eines vernünftigen Verfahrens bewegen will, für die Wirksamkeit der göttlichen Gnade keinen Raum mehr übrig ließen, und daß sie dem Glauben den Charakter der Freiwilligkeit und der Tugendhaftigkeit abstreiften. Dieses Dafürhalten war gänzlich unbegründet, und somit das Ankämpfen gegen das unzweifelhaft in der Sache selbst klar begründete, durchaus im eigenen Interesse der geoffenbarten Religion zu stellende Verlangen nöthigender Beweisgründe ganz und gar ungerechtfertigt. Die Leidenschaften haben inzwischen Zeit genug gehabt, sich abzukühlen und völlig zu beschwichtigen. Für eine ruhige und unbefangene Prüfung und Ueberlegung ist wieder Zeit und Raum gewonnen. Das Resultat, das erfreuliche Resultat hiervon ist, daß man auch von seinem Widerwillen, von seinem Abscheu gegen die Forderung nöthigender Beweisgründe zurückkommt. Wenigstens ist es mit „dem Katholiken" der Fall, so sehr der Fall, daß er es in einem ohne Zweifel in Köln verfertigten Aufsatze, „die Mission in Köln" überschrieben (Jahrg. 30, Heft 10), an dem Priester der Gesellschaft Jesu, Pater Roh, rühmend anerkennt, daß er manchen Un- oder Halbgläubigen „mit zwingender Folgerechtigkeit" zum Glauben zurückgeführt habe. Der merkwürdige Passus lautet vollständig so: „Pater Roh hat durch seine den Verstand der Zuhörer besonders bearbeitenden Vorträge die Classe der sogenannten Gebildeten angezogen und sicher manchen gleichgültigen, ja manchen atheistischen oder gottvergessenen Geist wieder zum Bewußtsein gebracht und auf den Weg des Glaubens mit zwingender Folgerechtigkeit zurückgeführt." Kann man sich in Betreff des in Rede stehenden Punktes stärker ausdrücken? — So hat sich also „der Katholik" bereits zu der Behauptung von der Nothwendigkeit des Beweises für das Dasein Gottes und für die Möglichkeit einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung, zu der Be-

hauptung von der Unschädlichkeit jenes Verfahrens, welches zwar (selbst Kinder) auf manche Zweifel aufmerksam macht, aber dieselben zugleich löst, und endlich zu der Behauptung von der Vortrefflichkeit eines Systems bekehrt, welches die Offenbahrungslehren auf bindende Gründe zurückführt und durch dieselben stützt. Von dieser wohlthuenden Erscheinung können wir nicht umhin, hier Act zu machen.

Das Apostel-Konzil nach Apstg. 15.

1. Es war nach der Sendung des heiligen Geistes die Zeit gekommen, wo die Weissagung in Erfüllung ging: „Jeder, der den Namen des Herrn anrufet, wird selig werden," sei er Jude oder Heide; die Zeit, wo Allen die Eine Bedingung galt: „Wer glaubt und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden." — Der Apostel sprach dann, auf den Grund dieser Lehre, aus: „Denn so viele auf Christus getauft sind, die haben Christum angezogen. — Da ist kein Jude noch Heide, da ist kein Sklave noch Freier, da ist kein Mann noch Weib (bevorrechtet), denn Alle sind Eins geworden in Jesu Christo. — Gehören sie aber Christo an, so sind sie Abrahams Nachkommen, und nach der Verheissung Erben." — (Mark. 16, 16., Gal. 27, 29.) An dieser rücksichtslosen Parität und Gleichberechtigung Aller an dem verheißenen Abrahams Segen nahm zwar bald der nationalstolze Jude Anstoß, der für sich, mit Hintenansetzung der Heiden, einen Messias beanspruchte; dieses Anstößige wurde noch mehr empfunden, sobald es ihm und je mehr es ihm zum Bewußtsein kam, er habe nun auf einmal das Gesetz, das dem Treuen ewigen Segen, dem Treulosen ewigen Fluch verbürgte (Deuter. 27, 26.) fallen zu lassen. — Wie sollte nun der gewissenhafte Jude die Verheißung von der Ewigkeit des Gesetzes und seiner Güter auffassen? Und wenn auch der Glaube errungen, das Evangelium sei das Vollkommnere, sollten denn die alten, den Vätern so seligen Satzungen nun auf einmal um alle ihre Bedeutung und all' ihren Werth gekommen sein? — Man müßte die Macht eines aus Jahrtausenden überkommenen religiösen Glaubens arg verkennen, sollte die Thatsache

sonderlich überraschen, daß unter den gesetzestreuen Juden-Christen die Meinung auftauchte, das Gesetz könne noch neben dem Evangelium wenigstens eine nützliche Stelle einnehmen. — War es ja auch von Gott, dem Ewigen, gegeben worden! — Das nun war jene Meinung, mit der das Evangelium seinem Wesen nach fortbestehen konnte, in sofern nur der Glaube vor Allem galt, daß die Rechtfertigung nicht durch die Werke des Gesetzes, sondern durch den Glauben an Jesum Christum komme. — Diese Lage der Verhältnisse sehen wir die Apostel mit großer Mäßigung und Weisheit berücksichtigen. — Allein es mußten die Apostel einschreiten, sobald jene Meinung das geoffenbarte Verhältniß des Gesetzes zum Evangelium bedrohte, und sich ausartend äußerte, das Gesetz habe ohne das Evangelium Werth, und dürfe, ohne die Seligkeit zu gefährden, nicht abrogirt werden. — Diese volle Verkennung des fraglichen Verhältnisses wird nach Apstlg. 15, 1 kühn ausgesprochen: „Es kamen Einige, die aus der Secte der Pharisäer Christen geworden, die behaupteten: man müsse sie (die Heiden) beschneiden und anhalten, das Gesetz Moses zu beobachten." — Dieser Forderung wird aber aller mögliche Nachdruck an derselben Stelle gegeben, wo die Einigen sagen: „Wenn ihr euch nicht nach Moses Verordnung beschneiden lasset, so könnt ihr nicht selig werden." — Diese Forderung kann aber nicht mehr mit der Wahrheit des Evangeliums bestehen, der zufolge die Rechtfertigung aus dem Glauben kommt, und nicht durch die Werke des Gesetzes, und der zufolge in Christo das Gesetz Ende und Vollendung erreicht hat. — Was sonach bei seiner Entstehung als Streitfrage, ohne das Evangelium in seinem Wesen anzugreifen, ohne sonderliche Störung und stillschweigend hingenommen wurde, das wird jetzt unverhohlen als Lebensfrage des Evangeliums in die Welt hineingerufen, als Lebensfrage, in sofern die Seligkeit und das Leben als von der Beobachtung des Gesetzes abhängig erklärt wird. Diese erste Bewegung ging von Jerusalem, dem Sitze der alttestamentlichen Theokratie, aus, und suchte in Antiochia Erweiterung ihres Spielraums. In dieser, lediglich von Heiden bewohnten Stadt, hatten schon Paulus und Barnabas eine christliche Gemeinde befördert, die auf den Glauben an Christus, und nicht auf die Werke des Gesetzes, ihre Hoffnung bauete.

Die Gründung dieser Gemeinde wird Apstg. XI. erzählt. Merkwürdig ist es, daß hier die Jünger und Gläubigen zuerst Christen genannt wurden.

Aber auch diese Apostel waren es, welche die judai…
sten, welche ohne Sendung von der jerusalem…

Antiochien gekommen, und die Erforderlichkeit der Beschneidung verkündigten, mit aller Freimüthigkeit zurechtwiesen. Auch schon früher hatte sich eine Opposition von Seite der Juden-Christen wider die Aufnahme der Heiden — ohne die gesetzliche Beschneidung — erhoben; aber Petrus, durch die Erscheinung des Tuches, darin allerlei Arten vierfüßige und kriechende Thiere waren, über den besondern Willen Gottes sattsam unterrichtet, Petrus hatte es vermocht, den Juden-Christen überzeugend darzuthun, „daß Gott den Heiden, wie ihnen (den Juden), so fern sie an den Herrn Jesum Christum glaubten, das ewige Leben nicht vorenthalte. Der Erfolg, den die Rede des Petrus hatte, wird so bezeugt: „Als sie das hörten, beruhigten sie sich, dankten Gott, und sprachen: So hat denn Gott auch den Heiden Buße zum Leben verliehen!" — Apostelg. XI. Jetzt deutet die neu erwachte Opposition auf ein anderes und unfreundlicheres Ergebniß hin; die Opposition fängt an sich zum hartnäckigen Widerstande zu gestalten, und eine höhere Autorität zur Vermittelung erforderlich zu machen. Denn dafür zeugt Apstg. XV, 2.: „Da dieses (die Behauptung der Etlichen aus der Beschneidung) neue Unruhe erregte, und Paulus mit Barnabas nicht wenig wider sie zu streiten hatte, wurde beschlossen, daß wegen dieser Streitfrage Paulus und Barnabas und noch einige Andere aus ihrer Gesellschaft nach Jerusalem zu den Aposteln und Aeltesten reisen sollten."

II. Schlichtung der Streitsache.

Es geschah. — Die Apostel und Aeltesten kamen zusammen, um über die Behauptung zu entscheiden: „Man müsse die Heiden beschneiden und anhalten, das Gesetz Moses zu beobachten." Apstg. XV, 6. Entschied man nun einseitig, ohne Rücksprache mit der Gegenpartei, über diese Streitfrage? Darauf läßt sich nach dem Texte befriedigend antworten; denn, heißt es: „nach langem Wortwechsel stand Petrus auf, und sprach zu ihnen . . . ." so sind wir berechtigt, uns in folgender Weise über diesen Vorgang zu orientiren. Man ging keineswegs einseitig, ohne Rücksprache mit Andern, welche eine andere Meinung vertraten, zur Sache und Entscheidung, da es ohnehin nicht ohne Andeutung heißt: „sie kamen zusammen, um diese Sache zu untersuchen." Solch' einseitiges Verfahren würde nicht einladend, sondern abstoßend gewes[illegible] zur Vermittelung und Ausgleichung. Daher wurden be[illegible]eiden Seiten die Gründe pro und contra abgewoge[illegible] nach ihrer Abwägung — die Entscheidung [illegible] vertrauten sie, gemäß der Verheißung, auf

den Beistand des heiligen Geistes. Mit Recht; denn es galt hier, die bedrohte Wahrheit des Evangeliums in Schutz zu nehmen und einen Beschluß nach der Wahrheit zu fassen. Der h. Geist hatte sie versammelt; denn sie waren ja zusammen gekommen, um für die Wahrheit zu zeugen, um der Sache Jesu willen. Nach dem Wortwechsel trat Petrus auf, und verkündiget das Ergebniß desselben — in kurzgefaßter, aber würdevoller und gründlicher Rede: „Brüder! Ihr wisset, daß Gott schon vor geraumer Zeit unter uns es so bestimmt hat, daß durch meinen Mund die Heiden das Wort des Evangeliums hören sollten und glauben. Gott selbst, der die Herzen kennt, hat sich ja für sie erklärt, indem er ihnen eben so wie uns den heiligen Geist mittheilte; er machte zwischen uns und ihnen keinen Unterschied, sondern reinigte durch den Glauben ihre Herzen. — Wie könnt ihr denn, Gott entgegen, euch anmaßen, den Schultern der Jünger ein Joch aufzubürden, das weder unsere Väter noch wir zu tragen vermochten? Vielmehr glauben wir, eben so wie sie, durch die Gnade Jesu Christi, des Herrn, selig zu werden.“

Diese Rede des Petrus entscheidet über die Streitfrage: „Wenn ihr euch nicht nach der Verordnung Moses beschneiden lasset, so könnet ihr nicht selig werden.“ Denn da Gott in Ertheilung des heiligen Geistes keinen Unterschied zwischen Juden und Heiden, Beschnittenen und Unbeschnittenen gemacht hat, so gab es auch keinen Unterschied. Die Seligkeit hängt also nicht von den Werken des Gesetzes, sondern von der Gnade Jesu Christi ab. Dieser Glaube ist für Juden und Heiden die Bedingung zur Seligkeit.

Die ganze Versammlung gab der Rede des Petrus stillschweigend Beifall. — Jetzt nimmt Jakobus, der Bischof der jerusalemitischen Gemeinde, das Wort. — Dieses will wohlberechnet und klug vorkommen, insofern gerade in der jerusalemitischen Gemeinde sich das judaisirende Element im Christenthum an- und fortgebildet hatte, und von dieser Stelle aus die Streitfrage angeregt und außerhalb verbreitet worden war. Sie war aber nicht von da aus, von den Aposteln und Aeltesten, autorisirt; denn die Einigen (τινὲς τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν φαρισαίων) sind nicht als Boten und Abgeordnete des Bischofs zu denken, sondern als Glieder der Gemeinde, die ohne und wider seinen Willen die Verwirrung in Antiochien angerichtet hatten. Es entspricht demnach der Ausdruck ἐξ ἡμῶν in dem apostolischen Schreiben (15, 24.), welche doch gewiß keine Abgesandten sein können, da sie die Apostel gänzlich

desavouiren. Jakobus, jetzt, nach dem Apostelfürsten, der Stimmführer in der Versammlung, beweiset, daß es selbst Gottes Wille sei, daß das Gesetz den Heiden erlassen werde; auch Petrus deutet dasselbe an, aber läßt es mehr erschließen aus seinen besonderen Erfahrungen. Jakobus beruft sich auf Weissagungen und läßt nach denselben, also vom alttestamentlichen Standpunkte aus, den Willen Gottes erkennen; denn nach den Weissagungen und Verheißungen solle das Christenthum allgemein verbreitet werden, der allgemeinen Aufnahme desselben würde aber die Verbindlichkeit des so lästigen Ceremonial-Gesetzes durchaus entgegen sein. — Beide Stimmen fanden bei der Versammlung Eingang und es ward von derselben folgende Entscheidung erlassen: „Der heilige Geist und wir haben es für gut erkannt, euch weiter keine Last aufzulegen, als folgende nothwendige Stücke: „daß ihr euch der Götzenopferspeisen, der erstickten Thiere, des Bluts und der Blutschande enthaltet. — Wenn ihr euch davon enthaltet, so werdet ihr wohl thun. — Lebet wohl!"

III. Würdigung dieser Verordnung.

Diese Verordnung ist vorzüglich für die Heiden-Christen berechnet, nicht aber in dem Sinne, als hätte sie für die Juden-Christen weniger Verbindlichkeit. Haben wir aber diese Verordnung als solche zu würdigen, so empfiehlt sich ihre Bestimmung als eine solche, welche die Juden- den Heiden-Christen auch äußerlich annähern sollte. Denn da das Gesetz für abrogirt erklärt war, so fehlte es an einem äußerlich-gemeinsamen Verbande unter den Juden- und Heiden-Christen, es war ja nach der auctoritativen Entscheidung nur der Eine Glaube an Christus und seine Gnade geblieben. Obgleich sich auch aus diesem Glauben ein äußerliches Verband bildete da, wo sich dieser Eine Glaube in äußerlichen Cultus ausprägen konnte, so darf man bei dieser Entgegnung nicht vergessen, daß die Juden-Christen sich erst von dem Prunk des äußerlichen Ceremonial-Gesetzes zu entwöhnen hatten, um der im Glauben sich bildenden inneren Gemeinschaft Etwas und Alles, ohne Ersatz für die aufgeopferte Aeußerlichkeit, abzugewinnen. Jetzt konnte auch eine äußerliche Gemeinschaft Dienste thun, insofern man es der belebenden und geistigen Kraft des Christenthums anheimgeben konnte, nach und nach die Aeußerlichkeit zu durchdringen.

An dieser Stelle muß, zur Würdigung der apostolischen Verordnung, eine, der rabbinischen Theologie angehörige, verschiedene Meinung eingeschaltet werden.

Unter den Juden bestanden bereits vor Christus verschiedene



Meinungen in Ansehung der Frage, ob die unter den Heiden gemachten Proselyten sich dem Gesetze in seinem Umfange unterwerfen, d. h. Proselyten der Gerechtigkeit werden müßten, oder ob sie blos gehalten seien, sich den sieben noachidischen Gesetzen zu unterwerfen, d. h. Proselyten des Thors zu werden. Enthaltung vom Götzendienste, von Gotteslästerung, vom Blutvergießen, von Blutschande, von fremdem Gute, Handhabung der Gerechtigkeit, endlich Enthaltsamkeit vom Blute des Erstickten, damit befaßten sich die sieben noachidischen Gesetze. — Wenn in der apostolischen Verordnung nicht alle sieben genannt sind, so wird nicht ohne Grund unterstellt, daß in Ansehung der übrigen Gebote sich das Christenthum aussprechen werde. Die Heiden-Christen erschienen sonach, in sofern sie sich zu dieser Verordnung verbanden, der Aeußerlichkeit nach zugleich als Proselyten des Thors, welche das Gesetz nicht in seinem ganzen Umfange zu erfüllen hatten und dispensirt waren von der so lästigen Beschneidung. Die Accomodation, der Aeußerlichkeit nach, konnte, der Natur der Sache nach, pädagogisch das Anstößige und Entgegenstehende entfernen. Dieser Auffassung fügt sich augenfällig die nach V. 21. den Geboten beigegebene Erörterung: „Denn Moses Gesetz hat ja von alter Zeit her in allen Städten seine Verkündiger und wird an jedem Sabbathe in den Synagogen vorgelesen.“ Die Conjunction „denn“ (γάρ) reiht, nach ihrer sprachlichen Beziehung, ausdrücklich den ausgedrückten Gedanken an, aber wie? Sie gibt ihn zur Erläuterung, um die Angemessenheit und **Zweckmäßigkeit** jener Gebote zu rechtfertigen und zu empfehlen. Wenn aber das in der Absicht des Sprechers liegt, so dürften wir unsere Auffassung in dieser freien Ausdrucksweise geben: „Es ist deshalb zweckmäßig, den Heiden-Christen die Beobachtung der genannten Gebote anzurathen, weil überall, wo Juden wohnen, das mosaische Gesetz gelesen wird und dadurch seine Verordnungen so tief in den Volksgeist gedrungen sind, daß sie nicht wohl die Verletzung derselben von den Heiden-Christen tragen können.“ Dazu kommt, daß eben die Synagogen anfangs und meist der Art waren, worin sich Juden- und Heiden-Christen begegneten — zur Erbauung und für religiösen Cultus, ferner, daß aber kaum etwas zur wechselseitigen und gemeinschaftlichen Ermunterung und Erhebung störender influenzirt, als ausgeprägte Divergenz im Glauben und Bekenntnisse, welche herzlicher Annäherung und Verbindung nicht günstig sein kann. Von diesem Gesichtspunkte aus müssen wir das milde Verfahren der Apostel beloben, das sie anfangs so weit ausdehnten, als es nur mit der Wahrheit des

Evangeliums bestehen mochte. Die Apostel gestatteten anfangs gesetzliche Uebungen, falls nur nicht in den gesetzlichen Werken, sondern nur im Glauben an die Gnade Jesu Christi die Rechtfertigung erzielt würde. Wurde darüber mit Strenge gewacht, so konnten sie vertrauen, daß der Geist und die Kraft des Evangeliums auch an sich todte Formen beleben würde.

Die Konzilbeschlüsse werden mit Freude acceptirt von der Gemeinde in Antiochien. „Judas und Silas, Abgeordnete des Konzils, lasen sie vor, und die Gemeinde freuete sich über die Belehrung. Dann auch bereisten diese — als Apostel der Heiden — die Städte, übergaben ihnen die Anordnungen, die von den Aposteln und Aeltesten zu Jerusalem beschlossen waren, um sich darnach zu richten. Alle Gemeinden wurden nun im Glauben fester gegründet und täglich zahlreicher." Die Gläubigen bekamen dann einen festen Haltpunkt für ihren Glauben. Derselbe war ja von den Aposteln und Aeltesten feierlich declarirt. Allein auch war dieses Conzil für alle Zukunft ein verständlicher Wink, wie die Vorsteher der Kirche — als ordentliche Nachfolger der Apostel — zur Beruhigung der Gläubigen alle Streitigkeiten über Glauben und Sitten zu schlichten hätten. Der Wink war verständlich. Denn als Streitigkeiten entstanden und Meinungen, die nicht vor der Wahrheit bestanden, sich geltend machen wollten und als deßhalb die Gläubigen in Verwirrung gerathen mußten: da versammelten sich die Vorsteher zur auctoritativen Entscheidung. Sie vindiziren sich mit Recht diese Auctorität, sie, die ja ihre Sendung von oben her legitimiren; sie, im Bewußtsein dieser Sendung, sprachen ihre Entscheidung als Ausspruch des heiligen Geistes aus. Wie anders? Denn sie sind ja die menschlichen Stellvertreter Gottes in Christo. Sie entscheiden gemeinschaftlich; denn die Einstimmigkeit der Gesammtheit macht allem Streite ein Ende. Die dann noch streiten wollen, streiten wider den Ausspruch des heiligen Geistes. Sobald man nun die Ueberzeugung gewonnen, Christus habe die Dauer seiner Kirche für alle Zeit gewollt, so wird man auch zugleich davon überzeugt, daß seiner Kirche die Gabe der Unfehlbarkeit in Glauben und Sitten für alle Zeit zugesichert ist. Wie? Diese Gabe, und nichts anders, sichert die Wahrheit und Einheit des Glaubens, ohne welche selbstredend keine Rede von der wahren Kirche Christi sein kann. Die lehrende Kirche bedarf dieser Gabe, auf daß die hörende empfangen könne die Wahrheit, und in der Wahrheit ihr Heil wirken. Das rechtmäßige und allgemeine Conzil ist also das zuverlässige Organ des heiligen Geistes; die natürlichen

Mittel und Wege zur Erforschung der Wahrheit stehen unter der Leitung des heiligen Geistes. Dieser Glaube verbürgt dem rechtgläubigen Christen die Wahrheit der Ergebnisse, wie es beim ersten Conzil der Fall war, von dem erzählt ist: „Sie freueten sich über die Belehrung."

IV. Paulus tadelt nach Gal. II, 11 ff. den Petrus.

Die Ueberschätzung des Gesetzes war durch das Apostelconzil zwar für den Augenblick in ihre ordentlichen Schranken zurückgewiesen, allein noch fortweg finden die Apostel dawider zu kämpfen. Ja sie haben es nicht mit all' ihrem Ansehen verhindern können, daß nach und nach Sectengeist ganz oder theilweise sich vom christlichen Verbande sonderte. Denn es begegnen uns schon früh die strengen Juden-Christen, theils als sogenannte Nazaräer, theils als sogenannte Ebioniten. Jene glaubten noch an Christus als den Sohn Gottes und erlösenden Gottmenschen, diese sprechen von ihm als dem Zimmermannssohne, ohne ihm seine Auszeichnung und Vorzüglichkeit abzusprechen. Es hat sich zum Glücke gefügt, daß die Nazaräer-Secte keinen Vertreter von Geist und Kraft gefunden, und darum sich ohne sonderliche Spuren bald verloren hat; wenn aber das nicht, sie würde einen traurigen Riß in dem jungen Leben der Kirche zurückgelassen haben. Daß und wie die Apostel — mit Vorsicht und Umsicht — ihre Stellung der keimenden Parthei gegenüber zu bewachen hatten, zeigt der Tadel, mit dem Paulus, der entschiedene Kämpfer für die Sache des Evangeliums, sogar den Apostelfürsten zurechtzuweisen wagt. Dieser Tadel wurde schon früh in der Kirche beurtheilt. Darüber noch später; jetzt exegesiren wir die betreffenden Stellen nach Gal. 2, 11 ff., um zu erfahren, ob und was denn Paulus an dem Verfahren des Petrus tadelt.

„Als Kephas (Petrus) nach Alexandrien gekommen, widersprach ich ihm in's Angesicht, weil er tadelnswerth war." Der Apostel verschweigt nicht, warum Petrus zu tadeln war. „Denn ehe Einige von Jakobus," d. i. Glieder der Gemeinde, deren Bischof Jakobus war, „herkamen, aß er mit den Heiden; nach ihrer Ankunft aber zog er sich zurück, und sonderte sich ab, aus Furcht vor den Beschnittenen." Auf diese Weise gab er Aergerniß. Denn „mit ihm nahmen auch die übrigen Juden dieses verstellte Verhalten an, so daß sogar Barnabas zu ihrer Verstellung verleitet wurde." Es kommt hier vor Allem darauf an, diesen Tadel in seiner Objectivität hervorzuheben; derselbe nach seiner Subjectivität, [illegible] in sofern Petrus etwas



dabei verschuldete, ist schon dadurch zur Genüge motivirt, daß Petrus ihn stillschweigend, in Demüthigkeit, hingenommen hat. Wie, ist denn Petrus von seinem, früher selbst ausgesprochenen Dogma ab- und zu dem verworfenen Extrem jener etlichen Judenchristen übergegangen? Mit Nichten. Indeß wollen wir uns von der Exegese die Antwort geben lassen, uns hütend, irgend eine Meinung, die nicht exegetisches Ergebniß ist, hineinzutragen. Also: Was eigentlich wird getadelt? — Augenfällig das, ob der Furcht vor den Beschnittenen, umgeänderte Verhalten des Petrus; und dieses Verhalten war Verstellung; „denn mit ihm nahmen auch die übrigen Juden dies verstellte Betragen — ὑποκρίσις — an." Sein Verkehr mit den Juden-Christen war also nicht treuer Ausdruck seines Glaubens; denn wenn das, so würde Paulus denselben nicht ὑποκρίσις (Verstellung) haben nennen können und Petrus nicht den Vorwurf hingenommen haben. Indeß bezeugt Paulus beides, derselbe, der Cap. 1, 20 betheuert: „Was ich euch schreibe, siehe! bei Gott, ich lüge nicht." Paulus darf mit Recht dieses Betragen „Verstellung" nennen, da er weiß, daß nicht aus dem Glauben, sondern aus Furcht vor den Beschnittenen dieses Betragen hervorgegangen. Diese seine Auffassung rechtfertiget er auch in der Eigenthümlichkeit seines Vorwurfes: „Da ich aber sah, daß sie nicht nach der Wahrheit den geraden Weg (eben durch ihre Verstellung) wandelten, sprach ich zu Kephas in Aller Gegenwart: Wenn Du als Jude nach heidnischer Art lebest, wie zwingst du denn die Heiden, wie Juden zu leben?" denn so verleiteten sie ja durch ihr umgekehrtes Verhalten die Heiden zu dem Glauben, als müsse noch im Evangelium das Gesetz beobachtet werden, und dieser Glaube war um so lockender, als er selbst von dem Apostel außerlich vertreten wurde. Sie wandelten also in diesem Stücke nicht nach der Wahrheit des Evangeliums, und darum nicht auf dem geraden Wege, den der Glaube über die Bedingung, selig zu werden, vorzeichnete: daß der Mensch nicht durch die Werke des Gesetzes, sondern durch den Glauben an Jesum Christum gerechtfertigt werde. — Man wird aber ohne unsere Erinnerung nicht vergessen, daß man den Ausdruck „zwingen" nicht stärker urgiren dürfe, als dazu das gerügte und verstellte Betragen des Petrus und der übrigen Judenchristen berechtiget: unrecht und falsch wäre es, wollte man dem Betragen auch die Lehre beigeben, daß die Beobachtung des Gesetzes zur Seligkeit nothwendig sei. — Wäre das geschehen, so hätte selbst ein Apostel Schuld an einem theoretischen und practischen Irrthum. — Das sei aber ferne! Zuletzt verstärkt Pau-

lus noch die Rüge dadurch, daß er sein eigenes und anderes Verhalten entgegenstellt. Er gedenkt dessen im Widerspruche mit „falschen Brüdern, die sich eingeschlichen und eingedrungen, um seine und seiner Mitbrüder Freiheit aufzulauern, die sie in Jesu Christo hätten.“ Was ist das für eine Freiheit? Die Freiheit von dem frühern Joche des Gesetzes und der Beschneidung, das aber die „falschen Brüder“ wieder aufbürden möchten, die da lehrten, man müsse sich beschneiden lassen, um selig werden zu können. Paulus aber schützte, gegenüber diesen falschen Brüdern, die Freiheit in Christo, „denn“, sagt er, „nicht einmal Titus, mein Gefährte, von heidnischer Abkunft, wurde gezwungen, sich beschneiden zu lassen. Also kurz: nicht das rügte Paulus an Petrus, daß derselbe mit den Beschnittenen Mahlzeit gehalten, so daß er ihre Satzungen nicht zu tadeln, sondern für ersprießlich zu halten geschienen, nein, er rügte, daß er, in diesem bestimmten Falle, es zum Aergernisse der Heidenchristen gethan habe, die Meinung veranlassend, ohne die Werke des Gesetzes könne man nicht das Heil erlangen, eine im Conzil condemnirte Lehre, eine Lehre, die den Organismus der Offenbarung, den durch seine Weissagungen und Vorbilder bestehenden organischen Zusammenhang des alten mit dem neuen Testamente ganz und gar zerstören oder auflösen mußte. Dieser Deutung, um alle, nicht begründete Schattenseite von dem Apostel fern zu halten, fügen wir ein Seitenstück aus dem Leben des Apostels, der in unserm Falle den Mitapostel tadeln zu müssen glaubte, hinzu: „In Jerusalem, dem Sitze der alten Theokratie, war man vor Allen mit Paulus, dem Apostel, unzufrieden, von dem man vernommen hatte, daß er nicht nur den bekehrten Heiden, sondern auch den zum Christenthume übergetretenen Juden in der Diaspora die Beschneidung und die Beobachtung der jüdischen Gebräuche erlassen. Wie aber selbst der entschiedene Apostel in Nothfällen sich, ohne der Wahrheit des Evangeliums zu nahe zu treten, accommodiren zu müssen glaubte, das bezeugt der Vorfall: Als nämlich der Apostel auf seiner Missionsreise nach Jerusalem gekommen, gaben ihm die Aeltesten den Rath, doch selbst die jüdischen Vorschriften zu befolgen, um jenem Gerüchte — über seine Freiheit — seine Kraft zu benehmen. Ja, Paulus bequemte sich dazu, er nahm vier Männer, die Gelübde auf sich hatten, übernahm mit ihnen das Reinigungs-Gelübde, erschien am folgenden Tage in dem Tempel, und „verkündigte daß er die Tage der Reinigung aushalten wolle, [illegible] von ihnen das Opfer vollbracht sei.“ Apstlg. [illegible]

V. Auffassung unserer Stelle von Vätern.

Tertullian lib. 5. cont. Marc. c. 3: Paulus reprehendit Petrum *non recto pede incedentem* ad evangelii veritatem. Er erkennt die Thatsache an., daß Paulus den Petrus sincero animo getadelt habe, nicht aber bezieht er den Tadel auf die Lehre, sondern auf sein verstelltes Betragen, insofern er nicht auf geradem Wege gewandelt habe. Denn so fährt er fort h. l.: plane reprehendit, non ob aliud tamen, quam ob *inconstantiam victus*,, quum pro personarum qualitate variabat, timens eos, qui erant ex circumcisione *non ob aliquam divinitatis perversitatem*, de qua et aliis in faciem restitisset, qui de minori causa, (scilic.) *conversationis ambiguae* (seu inconstantis) Petro ipsi non pepercerat." Sodann unterscheidet derselbe ausdrücklich die Lehre von der ungenauen Anwendung in dem Wandel. In der Stelle lib. de praescript. haer. c. 23: Ceterum, inquit, si reprehensus est Petrus, quod, cum convixisset cum ethnicis, postea se a convictu eorum separabat, utique *conversationis* fuit vitium non *praedicationis*. Der rigoröse Tertullian sieht demnach in dem unbeständigen Betragen des Apostels keinen theoretischen, sondern einen blos praktischen Mißgriff. Cypr. ep. 71 ad Quintum weiß diesem Mißgriffe eine anziehende und empfehlenswerthe Seite abzugewinnen. Er schreibt: Nec Petrus, quem *primum* (principem apostolorum) dominus elegit, et super quem aedificavit ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut arroganter; (nec) assumpsit, ut diceret, se primatum tenere et obtemperari se novellis et posteris sibi potius oportere. Nec despexit Paulum, quod ecclesiae persecutor fuisset, sed *consilium veritatis admisit*, et *rationi legitimae*, quam Paulus vindicavit, *facile consensit*; documentum scilicet nobis et *concordiae* et *patientiae* tribuens, ut non pertinaciter nostra amemus, sed, quae aliquando a fratribus et collegis nostris utiliter et salubriter suggeruntur, si sint vera et legitima, ipsa potius nostra duncamus. Es kommt hier ungesucht eine Parallele in Erinnerung. Denn der Streit Cyprians mit dem Papste Stephanus über die Gültigkeit der Ketzertaufe ist kein übles Seitenstück zu der flüchtigen M[illegible]keit zwischen Paulus und Petrus. Hier war das Recht au[illegible]e des Paulus, und Petrus, der berufene Träger der E[illegible]uben, nimmt als der Größere von [illegible] Geringern de[illegible], und rettet durch die Größe [illegible]muth die Ein[illegible]ar das Recht auf der Seite

des Stephanus, des Größern, Cyprian, der Geringere, unterwirft sich, gibt der Wahrheit die Ehre und handelte nach der Maxime, welche er an Petrus rühmt.

Augustin ep. 19 im Federkriege mit Hieronymus über den Galaterbrief: Neque enim negamus in hac sententia fuisse iam Petrum, in qua Paulus fuit. Nam neque tunc eum, quid in ea re verum esset, docebat, sed eius *simulationem*, qua gentes iudaizare cogebantur, arguebat; non ob aliud, nisi quia sic illa omnia simulatoria gerebantur, tamquam verum esset, quod illi dicebant, qui sine circumcisione praeputii atque aliis observationibus, quae erant umbrae futurorum, putabant credentes salvos esse non posse. Ergo et Timotheum circumcisit propterea, ne *iudaeis*, et *maxime cognationi eius maternae*, *sic viderentur*, qui ex gentibus in Christum crediderant, *detestari circumcisionem* sicut idolatria detestanda est, quam illam Deus fieri praeceperit, hanc satanas persuaserit. Et Titum propterea *non* circumcidit, ne *occasionem daret iis*, *qui sine ulla circumcisione dicebant credentes esse non posse*, et ad deceptionem credentes gentium hoc etiam Paulum sentire iactarent. Darnach erkennt denn Augustin dem Paulus ausnehmende Klugheit vor dem Petrus hinsichtlich des Ceremonialgesetzes zu. Kurz und bestimmt mißt er aber ep. 9 sein Urtheil zu. Er schreibt: Quapropter Paulus non ideo Petrum emendavit, quod paternas observationes observaret; quod si facere vellet, nec mendaciter nec incongrue faceret. Quamvis enim *iam superflua*, tamen solita non nocerent, sed quoniam gentes *cogebat iudaizare*, quod nullo modo posset, nisi ea (Petrus) sic ageret, tamquam adhuc etiam post adventum domini necessaria saluti forent; quod vehementer per apostolatum Pauli veritas dissuasit. Nec apostolus Petrus hoc ignorabat, sed id faciebat, *timens eos*, qui ex circumcisione erant. Itaque ipse *vere* correctus est, et Paulus *vere* narravit, ne s. scriptura, quae ad fidem posteris edita est, admissa auctoritate mendacii, tota dubia nutet et fluctuet. Denn Hieronymus hatte, um die scheinbare Schwierigkeit, das Ansehen des Petrus zu retten, die Meinung aufgestellt, Paulus habe nicht sincero animo sed ex simulatione den Petrus getadelt. Auch das ist wieder eine Warnung, daß man in der Erklärung von allem Vorurtheile und vorgefaßter Meinung sich frei erhalten müsse, um davon nicht die Ergebnisse der Exegese zu inficiren; wo nicht, so ist man versucht, einer Lieblings-Hypothese die Treue und den klaren Sinn des Textes zu opfern. So schafft man si

Endlich mögen wir noch Gregor den Großen, Homil. 18, unsere Apostel über ihre Stellung und ihren Verkehr beurtheilen hören. Er sagt: Petrus vero apostolorum primus, cum multa discipulos admoneret, atque a quibusdam detrahi Pauli scripta agnosceret, dicit: sicut carissimus frater noster Paulus, secundum datam sibi sapientiam scripsit nobis, loquens in iis de his, in quibus sunt quaedam difficilia intellectu, quae indocti et instabiles depravant, sicut caeteras scripturas ad suam ipsorum perditionem. Ecce Paulus in epistolis suis scripsit Petrum reprehensibilem, et ecce Petrus in epistolis suis *asserit* Paulum in his, qua scripserat, *admirandum*. Certe enim nisi legisset Petrus Pauli epistolas, non laudasset. Si autem legit, quia illic ipse reprehensibilis dicitur, invenit. Amicus ergo veritatis *laudavit etiam*, *quod reprehensus est*, atque *ei ad hoc ipsum placuit*, *quia in his non placuerat*, quae aliter quam debuerat, sensit. Seque etiam minori fratri ad consensum dedit, atque in eadem re factus est sequens minoris sui, etiam in hoc praeiret, quatenus qui *primus erat in apostolatus culmine*, esset et primus *in humilitate*. Diese Zeugnisse mögen genügen, um zu sehen, welches Interesse unsere besprochene Stelle in frühester Kirche bei den Vätern gefunden hat; aber auch der Ausgang der Mißhelligkeit dieser Apostel hat den Einfluß hinterlassen, daß in ähnlichen Fällen Nachfolger des Petrus, des Apostelfürsten, sich auf eine ähnliche Weise bewogen und entschieden haben. Sehen wir das ja an Pelagius II., der kein Hehl daraus macht, daß Vigilius und andere seiner Vorgänger sich in Ansehung des bekannten Drei-Capitelstreites geirrt hätten, weil sie die Sprache der condemnirten Schriften nicht verstanden. Pelagius beruft sich in seinem Schreiben an die Bischöfe Istriens, welche die Verdammung der drei Capitel nicht unterschrieben und die Kirchengemeinschaft mit dem Papste aufgehoben hatten, auf das Beispiel der Apostelfürsten Petrus und Paulus, die ebenfalls geirrt hätten. „Sehet, lieben Brüder", schreibt er, „Paulus, der herrliche Lehrer, weil er so lange der Wahrheit widerstanden hatte, leitet daher einen Grund, die Herzen seiner Zuhörer in der Verkündigung der Wahrheit zu befestigen, indem er zeigt, daß er den Glauben, dem er früher so lebhaft widerstanden hatte, nachher ohne die stärksten Gründe nicht angenommen hätte. Sie müssen erwägen, daß die Zustimmung unserer Vorfahren in dieser Sache um so weniger leicht zu nehmen ist, je härter der Widerstand ist, den Sie früher geleistet haben. Aber überdieß rufen Sie sich das Beispiel des Petrus, welcher höher als Paulus

steht, ins Gedächtniß zurück, denn er hat lange widerstanden, er hat lange die Heiden ohne vorherige Beschneidung in die Kirche nicht aufnehmen wollen, er hat sich lange der Gemeinschaft mit den Heiden entzogen. Und doch hat derselbe, nachdem er von dem h. Paulus zur Rede gestellt worden, eine andere Ansicht angenommen." „Nun", so fragt der Papst, „nun meine geliebtesten Brüder, sollen wir dem Petrus, dem Apostelfürsten, der jetzt anders als früher lehrte, entgegnen: „„Was du da sagst, können wir nicht hören, weil du früher anders gelehrt hast?"""

Dr. Lingard.

Die öffentlichen Blätter haben uns die betrübende Nachricht gebracht, daß der Geschichtschreiber Englands, Dr. John Lingard, im Juli dieses Jahres mit Tod abgegangen ist. Das 9. Heft dieser Zeitschrift enthält eine Biographie dieses ausgezeichneten Mannes, auf welche wir bei dieser Gelegenheit von Neuem aufmerksam machen. Wir wären im Stande, mehres zur Vervollständigung derselben hier beizufügen, wenn uns in dem Augenblicke nicht die Zeit fehlte; wir werden aber eine spätere Gelegenheit dazu benutzen. Hier wollen wir uns darauf beschränken, die Hauptdata aus seinem Leben mitzutheilen. Sie sind um so werthvoller, da sie von dem Verstorbenen selbst aufgesetzt worden sind; sie sind einem seiner Briefe entnommen, die er an uns gerichtet hat.

Natus sum Ventae Belgarum (Winchester) ineunte anno 1771; anno 1782 profectus sum Duacum in Flandria, ad celeberrimum in illa urbe Anglorum collegium.

Cum ibi per decem annos literis incubuissem reversus sum in Angliam erumpentibus iam in Gallia civilibus motibus.

Anno 1793 vocatus sum ad collegium episcopale districtus septentrionalis Angliae, primo apud Crosh Hall, post apud Ushaw constitutum, in episcopatu Dunelmenensi, ubi per octodecim annos diversis muneribus functus sum.

Anno 1811 huc (Hornby) secessi, quo magis otio literario indulgerem et historiae conscribendae operam darem.

1. Edidi anno 1806 Antiquitates ecclesiae Anglosaxonicae (the Antiquities of the Anglo-Saxon Ch[illegible] volum inibus.. Exstat versio Gallica, quam [illegible]

2. Ab anno 1806 ad 1820 plura opuscula (Anglice tracts [2]) in avitae fidei defensionem contra episcopum Dunelmenensem et alios edidi, quae in unum collecta bis edita sunt, sub titulo; A Collection of tracts by Revd. J. Lingard. Horum quaedam in Gallicam linguam versa (sed in quibusdam minus accurate) edita sunt Parisiis anno 1829 sub titulo: *Melange de controverses religieuses par le Docteur Jean Lingard.*

3. Historia Angliae. [3])

4. Vindicatio eiusdem.

5. Remarks on the St. Cuthert of. Rev. James Raine, opusculum contra Catholicae fidei calumniatorem J. Raine.

Anno 1821 cum summus pontifex Pius VII pro sua humanitate voluit quosdam e clero Angliae inter praelatos Romae annumerare, nos autem eidem dignitati, quia apud nostrates minus nota erat, renuntiassemus, dignatus est me laurea doctoratus in s. theologia et in utroque iure dato ad me brevi, insignire.

Anno 1822. cooptatus sum inter socios Academiae religionis catholicae Romae ab eodem pontifice institutae, et anno 1824 inter socios regiae societatis literaturae Londini.

Anmerkungen.

[1]) Dieses Werk wurde 1810 neu aufgelegt unter dem Titel: The Antiquities of the Anglo Saxon Church. The second edition. Newcastle sold by J. Booker and Keating. 1810. 1 Vol. 8. S. 528.

Der Titel der französischen Uebersetzung ist folgender: Les Antiquités de l'Église Anglo-Saxonne, par le R. Docteur John Lingard. Traduites de l'Anglais sur la seconde édition, par Al. Cumberworth fils, Professeur, à Paris chez Mlle. Carié de la Charie. 1828. I vol. 8. p. 626.

Später erschien auch eine Deutsche Uebersetzung unter dem Titel: Alterthümer der Angelsächsischen Kirche von Dr. John Lingard, Verfasser der Geschichte Englands. In's Deutsche übersetzt von Dr. F. H. (nicht Friedrich Hurter, wie man geglaubt hat). Herausgegeben und mit einer Vorrede begleitet von Dr. J. J. Ritter, Domdechanten und Professor an der Universität zu Breslau. Breslau bei Georg Philipp Aderholz. 1847. I Vol. 8. S. 316.

Ohnlängst erschien eine ganz neue Bearbeitung dieses Werkes von Lingard selbst in zwei starken 8°-Bänden.

Der vollständige Titel ist folgender:

The History and Antiquities of the Anglo-Saxon Church; containing an account of its origin, government, doctrines, worship, revenues, and clerical and monastic institutions. By John Lingard, D.D. in two Volumes, London, Dolman 1845.

[2]) Diese Abhandlungen sind gesammelt unter dem Titel: A Collection of Tracts, on several subjects, connected with the civil and religious principles of catholics. By the Rev. J. Lingard, D.D. London Keating et Brown. 1826. I Vol. 8. S. 479. Dritte Auflage.

Diese Sammlung enthält:

und

Observations on the laws and ordinances, which exist in foreign states, relative to the religious concerns of their Roman catholic subjects. Originally published in 1817.

[3]) Das Hauptwerk Lingards; es ist im Original oft aufge-

legt worden. Die beste deutsche Uebersetzung ist von Herrn von Salis und führt den Titel:

John Lingard, Geschichte von England, übersetzt von Freiherrn von Salis-Seglio und fortgesetzt von C. J. Berly. 15. Bd. Frankfurt a. M. bei Wesche. 1827—1833.

Man hat im Deutschen einen Auszug davon veranstaltet unter dem Titel: Vollständiger Auszug der Geschichte Englands von Dr. Lingard. 3 Bde. Wien 1831 in der Machitaristen-Congregation. Verfasser dieses Auszuges ist: Herr von Haza, Stiefsohn Adam Müllers.

Die Art und Weise, wie sich das Journal des debats s. J. über dieses Geschichtswerk ausgesprochen, ist so bezeichnend für den Werth desselben, daß wir es uns nicht versagen können, die betreffende Stelle auch hier wieder anzuführen.

„Dieser große Geschichtschreiber", sagt das genannte Journal, „geht einen völlig ungebahnten Weg, den Niemand vor ihm gegangen; daher der unerhörte Beifall, mit dem ihn sein Vaterland aufgenommen hat, und den alle Vorurtheile gegen einen katholischen Priester, der die Geschichte von England, als Nachfolger so vieler protestantischer Geschichtschreiber, gänzlich umzuarbeiten wagte, nicht haben schwächen können. Seine Geschichte sollte nur die einfache Reihe der Thatsachen, aber eine vollständige Reihe so authentischer Thatsachen aufstellen, daß die bloße Erzählung allen Gemüthern eine unwiderstehliche Ueberzeugung mittheilte; und diesen Plan, der eine so große Gelehrsamkeit, so unermüdlichen Fleiß, eine so standhafte Geduld und eine so ungemeine Zuversicht des (historischen, politischen, militärischen und theologischen) Urtheils erforderte, hat er mit einem Erfolge auszuführen gewußt, der wahrscheinlich von keinem anderen Geschichtsschreiber jemals übertroffen werden wird. Nichts ist in dem Laufe dieser Erzählung, welche so viele Jahrhunderte, und eine so unübersehliche Mannigfaltigkeit von Ereignissen umfaßt, seltner, als eine Reflexion des Dr. Lingard. Die Thatsachen folgen ununterbrochen aufeinander, begleitet von allen Beweisen, die möglicherweise nur irgend beizubringen sind, und die Sorgfalt in der Auswahl der Beweise ist um so größer, als die aufgeführten Thatsachen unbekannter und wichtiger sind. Alle Lücken werden ausgefüllt, fast alle Dunkelheiten der englischen Geschichte werden aufgeklärt, und doch herrscht bei allem diesem materiellen Reichthum eine Ordnung, Präcision und Lebendigkeit der Darstellung, die dem Bischof der anglikanischen Kirche von Chester, dem man keine Partheilichkeit für den Dr. Lingard Schuld geben wird, das Urtheil abnöthigte: dieses Buch vereinige mit dem höchsten

Ernste der Geschichtschreibung alle Reize einer Biographie. Alle diese Eigenschaften finden sich vorzüglich in dem vorliegenden sechsten Bande, der allein und für sich schon ein vollständiges Werk ausmacht, und ein eben so großes Meisterstück der Kritik als der Erzählung ist."

Man vergleiche die Vorrede zu der deutschen Uebersetzung der Alterthümer der Angelsächsischen Kirche.

Außerdem schrieb Lingard noch mehre kleinere Schriften und Aufsätze in Zeitschriften, z. B.:

Documents to ascertain the sentiments of british Catholics in former Ages respecting the Power of the Popes. 8. Lond. Dolman.

Catechetical Instructions on the doctrines and worship of the catholic church. A new edition. London Dolman.

Thomas White's sermon's, arranged from his Mscrpts. 2 Voll.

Im Jahre 1834 wurde Lingard in einen Streit über die Frage verwickelt, ob die englischen Bischöfe, Erzbischof Parker und Bischof Barlow wirklich zu Bischöfen geweiht worden. Lingard hatte die Thatsache in seiner Geschichte Englands bejaht. Gegen ihn erhoben sich mehre ungenannte Geistliche in einer katholischen Zeitschrift, dem Catholic Magazin and Review, Birmingham, Jahrgang 1834, in einer Reihe von Artikeln, welche on protestant Ordination überschrieben sind. Lingard erwiederte in mehren lichtvollen Aufsätzen; seine Gegner waren aber nicht zum Schweigen zu bringen; er zog sich aus dem Streite zurück, da es unwürdig für ihn wurde, weiter zu antworten. Ein Anderer nahm für ihn das Wort.

Im Jahre 1836 erschien Lingards Uebersetzung des neuen Testamentes ins Englische; man ertheilt ihr das Lob, daß sie sich durch Treue und Correktheit vor allen andern auszeichne.

Im Uebrigen verweisen wir auf das Leben Lingards im 9. Hefte dieser Zeitschrift vom Jahre 1834. Die Mittheilungen daselbst stammen aus der Feder des Freundes von Lingard, des verstorbenen Bischofs Dr. Gradwell von London.

Hermann II., Erzbischof von Köln.

Den Lesern des Aufsatzes über die geborenen Kardinäle, welcher in diesem Hefte enthalten ist, ist es ohne Zweifel nicht

unwillkommen, wenn wir ihnen die Hauptdata aus dem Leben Hermanns II., Erzbischofes von Köln, hier mittheilen. Wir entnehmen diese Darstellung aus einem geschätzten Buche, welches im J. 1745 in Köln unter folgendem Titel erschienen ist:

Conatus chronologicus ad catalogum episcoporum, archiepiscoporum, cancellariorum, archicancellariorum, et electorum Coloniae Claudiae Augustae Agrippinensium. Sumpt. Joan. Wilhelmi Krakamp et haeredum Christiani Simonis. Coloniae Ubiorum. MDCCXLV. Quarto. Der Verfasser dieses Werkes ist der gelehrte kölnische Karthäuser Michael Mörckens, 1666 zu Köln geboren und über 80 Jahre alt daselbst gestorben. Die betreffende vita lautet:

Hermannus II.

Cognomento *nobilis*, comes Palatinus, Ezzonis et Mathildis fundatorum Bravveilerensium filius, frater Richezae Poloniae reginae. Creatus est anno domini MXXXV. Coloniensis archiepiscopus, et fuit sacro ordini honori, et suae ecclesiae emolumento. Altero mox anno MXXXVI. indict. IV. VIII. kal. Iunii, consecrationi aedis sacrae, quum Meinvvercus morti propinquus Paderbornae in honorem deiparae virginis Mariae et apostolorum Petri, et Andreae condiderat, cum Bardone Moguntino archiepiscopo, ac Brunone Herbipolense episcopo rogatus astitit. Sequenti anno MXXXVII. et ipse, teste Sigeberto, consecratus est archiepiscopus. Anno MXL. Stabulense templum, a Poppone abbate renovatum, ipsemet inauguravit. Postero anno MXLI. indict. IX. monasterio Mariano Tuitii bona sua haereditaria, quae in Bochum, Marcani territorii pagi, possidebat, donavit. Anno MXLIII. celebre s. Severini collegium instauravit, et in dedicatione dotavit. Diploma *dat. anno MXLIII. indict. XI. et tertio regni iunioris Henrici, atque octavo praesulatus mei, VI. Id. Septembr.* Leonem IX. papam anno MXLIX. post pentecosten Coloniam adventantem cum Henrico imp. celebri pompa excepit, cuius bullis ibidem datis, tanquam *S. R. E. cancellarius* subscripsit, a quo et cancellarii hoc munus sibi ac successoribus; canonicis vero metropolitanae ecclesiae suae in missa usum mytrae ac sandaliorum obtinuit, ac postea privilegium a Leone papa datum Salernitano episcopo ceu S. R. E. cancellarius subsignavit. Papam secutus Moguntiam interfuit synodo quadraginta circiter episcoporum, in qua simonia et incontinentia clericorum est refraenata. Hinc regressus Coloniam anno MLI. Henricum,

Henrici III. imp. filium baptizavit. Eodem adhuc anno Goslariae in Saxonia ecclesiam, quam imperator dei matri magnifice exstruxerat, solemni ritu dedicavit. Sequenti anno MLII. a Leone IX. papa confirmationem iam dictorum privilegiorum et archicancellaturae, nec non collationem ecclesiae s. Ioannis evangelistae ante portam latinam accepit. Bulla data *nonis maii, per manus Friderici diaconi, S. R. E. bibliothecarii, atque cancellarii, vice d. Hermanni archiepiscopi Coloniensis, anno domini MLII. Leonis IX. papae IV. indict. V.* Anno MLIV. Henricum IV. imperatoris filium vix quadrimum Aquisgrani regem Rom. inauguravit. Collegiatam ecclesiam B. M. virginis ad gradus aedificare sibi quidem proposuerat; sed morte praeventus *Annoni* successori aedificandam reliquit. Cum nobilitate potens esset, et opibus valens, ecclesiam suam multis auxit divitiis, et locupletavit fortunis. Natalem s. Udalrici episcopi Augustani, ob crebra miracula, in semetipso experta, iussit quotannis per totam Dioecesin suam IV. nonas Iulii duplici celebrare officio. Inscripsit illi Franco Leodiensis scholasticus librum de quadratura circuli. Aeger demum et corpore et animo confectus, adiutorem ab imperatore submissum obtinuit *Annonem*, quem, quasi divinaret, iam praedixerat successorem sibi futurum; et ideo expetiverat eum. Mortem obiit pie, uti vixit, die s. Scholasticae sacra IV. idus, vel ut alii III. idus Februarii, anno MLVI. aut secundum aeram antiquam, MLV. cum praesedisset annis viginti. Sepultus ad s. Petrum ecclesiam metropolitanam, in sacello b. Mariae Magdalenae, ubi lampadem ardentem fundarat. Praesul fuit magnanimus, aegre ferebat ius ecclesiae suae, iurisdictionemque a quoquam infringi, inde inter ipsum et Agrippinenses orta est simultas, quae paulatim succrescens sub successore in graviora accrevit dissidia. Sub eius praesulatu anno MLII. Leo IX. papa Romae in synodo solemni b. Gerardum, patria Coloniensem, suum in episcopatu Leucorum decessorem sanctorum catalogo adscripsit.

So weit Mörckens.

Wir entnehmen hieraus in Beziehung auf die Kardinalsfrage:

1) daß Mörckens die Erzbischöfe von Köln wohl als Kanzler, Erzkanzler und Churfürsten kennt, aber nichts von ihrem Kardinalat weiß, obgleich er zu seinem Werke ausgebreitete Studien in der Geschichte der kölnischen Erzdiözese gemacht hatte;

2) daß Mörckens, welcher die Bulle Leo's IX. vom Jahre 1052 an den Erzbischof Hermann kennt, den Kardinal in dersel-

den nicht gefunden hat. Er sagt einfach: Collationem ecclesiae s. Joannis ante portam Latinam accepit;

3) daß Hermann nach dieser Darstellung ein Mann war, der auf seine Rechte hielt. Praesul fuit magnanimus, aegre ferebat ius ecclesiae suae, iurisdictionemque a quoquam infringi.

Circumscriptionsbulle Pius IX. für die katholische Kirche in England.

PIUS PP. IX.

Ad perpetuam rei memoriam.

Universalis ecclesiae regendae potestas Romano pontifici in sancto Petro apostolorum principe a domino nostro Iesu Christo tradita praeclaram illam in apostolica sede sollicitudinem quacumque aetate servavit, qua religionis catholicae bono ubicumque terrarum consuleret, eiusque incremento studiose provideret. Id autem divini ipsius fundatoris consilio respondit, qui capite constituto ecclesiae incolumitati usque ad cosummationem saeculi singulari sapientia prospexit. Pontificiae huius sollicitudinis fructum sensit una cum aliis populis inclytum Angliae regnum, cuius historiae testantur christianam religionem vel a primis ecclesiae saeculis in Britanniam invectam esse, atque in ea deinde plurimum floruisse; sed medio circiter saeculo quinto, posteaquam Angli et Saxones in eam Insulam advocati sunt, non modo publicas illic res, sed etiam religionem maximis fuisse detrimentis affectam. Constat véro simul sanctissimum praedecessorem nostrum Gregorium magnum missis primum cum sociis Augustino monacho, atque eo postmodum aliisque pluribus ad episcopalem dignitatem evectis, additaque iis magna presbyterorum monachorum copia, Anglo-Saxones adduxisse, ut christianam religionem amplecterentur, et virtute sua effecisse, ut in Britannia, quae Anglia etiam appellari coepit, catholica iterum restituta undique fuerit, et amplificata religio. Sed ut quae sunt recentiora commemoremus, nihil in tota Anglicani

schismatis, quod saeculo decimo sexto excitatum est, historia manifestius arbitramur, quam Romanorum pontificum praedecessorum nostrorum impensam curam, et nunquam intermissam, ut religioni catholicae in eo regno in maximum periculum, et ad extremum discrimen adductae succurrerent, et quacumque possent ratione auxilium afferrent. Quo inter alia spectant, ea quae a summis pontificibus, vel ipsis mandantibus, atque probantibus provisa gestaque sunt, ut in Anglia haudquaquam deessent, qui catholicarum illic rerum curam susciperent, itemque ut adolescentes catholici bonae indolis, ex Anglia in continentem venientes, educarentur, atque ad scientias praesertim ecclesiasticas diligenter informarentur; qui sacris subinde ordinibus insigniti et in patriam reversi sedulam navarent operam popularibus suis verbi et sacramentorum ministerio iuvandis, et verae fidei ibidem tuendae ac propagandae.

Verum ea sunt fortasse clariora, quae praedecessorum nostrorum studium respiciunt, ut Angli catholici, quos tam atrox, et saeva tempestas episcoporum praesentia, et pastorali cura privaverat, praesules iterum haberent episcopali charactere insignitos. Iam vero Gregorii XV. litterae apostolicae incipientes „Ecclesia Romana“ datae die XXIII. Martii an MDCXXIII ostendunt, summum pontificem, ubi primum potuit, Guilelmum Bishopium consecratum episcopum Chalcedonensem cum satis ampla facultatum copia, et cum ordinariorum propria potestate ad Angliae et Scotiae catholicos gubernandos destinasse; quod postea Urbanus VIII, Bishopio mortuo, missis ad Richardum Smith similis exempli litteris apostolicis die IV februarii an. MDCXXV renovavit, episcopatu Chalcedonensi, et iisdem, quae Bishopio concessae fuerant, facultatibus Smithio tributis. Visa sunt in posterum, quum Iacobus II in Anglia regnare coepisset, catholicae religioni feliciora tempora obventura esse: Hac vero opportunitate Innocentius XI statim usus Ioannem Leyburnium episcopum Adrumetanum totius Angliae regni vicarium apostolicum anno MDCLXXXV deputavit. Quo facto aliis litteris apostolicis die XXX ianuarii an. MDCLXXXVIII editis, quarum initium est „Super cathedram“ Leyburnis tres alios episcopos ecclesiarum in partibus infidelium titulis insignitos vicarios apostolicos adiunxit: quapropter Angliam universam, operam dante apostolico in Anglia nuntio Ferdin[illegible] archiepiscopo Amasiensi, in quatuor districtus pontif[illegible] partitus est, Londinen-

sem scilicet, Occidentalem, Medium, et Septentrionalem, quibus omnibus vicarii apostolici cum opportunis facultatibus, et cum ordinarii locorum propria potestate praeesse coeperunt. Eis autem auctoritate sua, sapientissimisque responsis tum Benedictus XIV edita die XXX maii MDCCLIII constitutione, quae incipit „Apostolicum ministerium" tum alii pontifices praedecessores nostri, ac nostra propagandae fidei congregatio ad tam grave munus rite recteque gerendum normae et adiumento fuerunt. Haec vero totius Angliae in quatuor vicariatus apostolicos partitio usque ad Gregorii XVI tempora perduravit, qui litteris apostolicis die III iulii an. MDCCCXL datis incipientibus „Muneris apostolici" habita praesertim ratione incrementi, quod religio catholica in eo regno iam acceperat, novaque facta regionum ecclesiastica partitione, duplo maiorem vicariatuum apostolicorum numerum excitavit, et Angliam totam vicariis apostolicis Londinensi, Occidentali, Orientali, Centrali, Walliensi, Lancastriensi, Eboracensi, et Septentrionali, in spiritualibus gubernandam commisit. Quae cursim hoc loco, aliis pluribus praetermissis, indicavimus, perspicuo documento sunt, praedecessores nostros in id vehementer incubuisse, ut, quantum auctoritate sua valebant, ad ecclesiam in Anglia ex permagna calamitate recreandam, ac reficiendam adniterentur, et laborarent.

Habentes itaque ob oculos praeclarum huiusmodi decessorum nostrorum exemplum, illudque pro supremi apostolatus officio aemulari volentes, et animi etiam nostri inclinationi erga dilectam illam dominicae vineae partem obsecundantes vel ab ipso pontificatus nostri exordio nobis proposuimus opus tam bene coeptum persequi, et ad ecclesiae utilitatem in eo regno quotidie magis augendam nostra impensiora studia revocare. Quamobrem universum, ut nunc est, in Anglia rei catholicae statum diligenter considerantes, ac permagnum catholicorum numerum, qui passim ibi amplior evadit, animo rependentes, atque impedimenta illa in dies auferri nobiscum cogitantes, quae catholicae religionis propagationi valde obfuerunt, tempus advenisse reputavimus, ut regiminis ecclesiastici forma in Anglia ad eum modum restitui possit, in quo libere et apud alias gentes, in quibus nulla sit peculiaris causa, ut extraordinario illo vicariorum apostolicorum ministerio regantur. Temporum scilicet ac rerum adiuncta effecisse sentiebamus, ut necesse non sit diutius Angliae catholicos a vicariis

apostolicis gubernari, immo vero talem inibi rerum conversionem factam esse, ut ordinarii episcopalis regiminis formam flagitaret. Accessit his, Angliae vicarios apostolicos ipsos id interea a nobis communi suffragio petiisse, permultos tam clericos, quam laicos virtute, ac genere spectatos viros hoc idem a nobis precatos esse, aliosque Angliae catholicos longe plurimos id in votis habere. Haec animo volventes non omisimus dei optimi maximi auxilium implorare, ut in rei tam gravis deliberatione id quod ad ecclesiae bonum augendum expeditius futurum esset, nos intelligere et recte implere possemus. Beatissimae praeterea Mariae virginis deiparae, et sanctorum, qui Angliam virtute sua illustrarunt, opem invocavimus, ut ad negotium istud feliciter absolvendum suo apud deum patrocinio nobis adesse dignarentur. Tum vero rem universam venerabilibus fratribus nostris sanctae Romanae ecclesiae cardinalibus nostrae congregationis propagandae fidei sedulo graviterque perpendendam commisimus. Eorum autem sententia fuit desiderio illi nostro prorsus consentanea, quam libenter probandam, ad effectum perducendam iudicavimus. Itaque post rem universam a nobis etiam accurata consideratione perpensam, motu proprio, certa scientia, ac de plenitudine apostolicae nostrae potestatis constituimus, atque decernimus, ut in regno Angliae refloreat iuxta communes ecclesiae regulas hierarchia ordinariorum episcoporum, qui a sedibus nuncupabuntur, quas hisce ipsis nostris litteris in singulis apostolicorum vicariatuum districtibus constituimus.

Atque ut a districtu Londinensi initium faciamus, duae in eo sedes erunt, Westmonasteriensis scilicet, quam ad metropolitanae seu archiepiscopalis dignitatis gradum evehimus, et Suthwarcensis, quam uti et reliquas mox indicandas, eidem suffraganeas assignamus. Et Westmonasteriensis quidem dioecesis eam habebit memorati districtus partem, quae ad septentrionem protenditur fluminis Tamesis et comitatus Middlesexiensem, Essexiensem atque Hertfordiensem complectitur: Suthwarcensis vero partem reliquam ad meridiem fluminis, videlicet comitatus Bercheriensem, Suth-Hantoniensem, Surreiensem, Sussexiensem, et Kantiensem, una cum insulis Vecta, Ierseia, Gernescia, aliisque prope illas sitis. In districtu septentrionali unica erit sedes episcopalis, ab urbe Hagulstadensi nuncupanda; cuius dioecesis iisdem, quibus districtus ille, finibus conti-

nebitur. Eboracensis etiam districtus unicam efficiet dioecesim, cuius episcopus in urbe Beverlaco sedem habebit. In districtu Lancastriensi duo erunt episcopi, quorum alter a Liverpolitana sede appellandus, pro dioecesi habebit, cum insula Mona, centurias Londsale, Amounderness, et West Derby: alter vero sedem habiturus a Salfordensi urbe nuncupandam, pro dioecesi obtinebit centurias Salford, Blackburn et Leyland. Quod vero attinet ad Cestriensem comitatum, etsi ad districtum ipsum pertineat, eum nunc alii dioecesi adiungemus. In districtu Walliensi erunt binae sedes episcopales, Salopiensis scilicet, ac Menevensis et Newportensis invicem unitae: Salopiensis quidem dioecesis ad septentrionalem districtus partem complectetur comitatus, qui dicuntur Angleseia, Caernarvonensis, Denbighensis, Flintensis, Merviniensis et Montgomeriensis, quibus adiungimus Cestrensem comitatum ex districtu Lancastriensi, et ex centrali districtu comitatum Salopiensem: episcopo autem Meneviensi et Newportensi pro dioecesi assignamus ad meridionalem districtus partem comitatus Brechiniensem, Maridunensem, Cereticensem, Glamorganiensem, Penbrochiensem et Radnoriensem, necnon anglos comitatus Monumethensem et Herefordensem. In districtu occidentali duas constituimus episcopales sedes Cliftoniensem, et Plymuthensem, quarum illi pro dioecesi assignamus comitatus Glocestriensem, Somersettensem et Wiltoniensem; huic vero comitatus Devoniensem, Dorcestriensem, et Cornubiensem. Centralis districtus, a quo Salopianum comitatum iam seiunximus, duas habebit episcopales sedes, Nottinghamiensem, et Birminghamiensem: quarum primae pro dioecesi assignamus comitatus Nottinghamiensem, Derbiensem, Leicestriensem, nec non comitatus Lincolniensem et Rudlandensem, quos a districtu orientali separamus; alteri vero Staffordiensem, Warwicensem, Wigorniensem, et Oxoniensem. Tandem in districtu orientali unica erit episcopalis sedes, quae a Northantoniensi urbe nuncupabitur, habebitque pro dioecesi districtum iisdem, quibus in praesens limitibus definitum, exceptis tamen comitatibus Rutlandensi, et Lincolniensi, quos supradictae Nottinghamiensi dioecesi iam assignavimus.

Ita igitur in florentissimo Angliae regno unica erit provincia ecclesiastica ex uno archiepiscopo seu metropolitano antistite, et duodecim episcopis illius suffraganeis constituta; quorum studiis et pastoralibus curis catholicam

illic rem deo dante uberibus in dies auctibus amplificandam confidimus. Quare nobis et Romanis pontificibus successoribus nostris iam nunc reservatum volumus, ut provinciam in plures dispertiamus, et augeamus prout res tulerit dioecesium numerum; ac generatim, ut quemadmodum opportunum in domino visum fuerit, novas illarum circumscriptiones libere decernamus.

Interea archiepiscopo et episcopis supradictis mandamus, ut relationes de suarum ecclesiarum statu ad nostram congregationem propagandae fidei debitis temporibus transmittant, nec desistant eandem instructam reddere de iis omnibus, quae spirituali suarum ovium bono noverint profutura. Nos enim in rebus ad Anglicanas ecclesias pertinentibus ministerio eiusdem congregationis uti pergemus. Verum in sacro cleri populique regimine, atque in ceteris quae ad pastorale officium pertinent, archiepiscopus et episcopi Angliae tam nunc omnibus fruentur iuribus et facultatibus, quibus alii aliarum gentium catholici archiepiscopi et episcopi ex communi sacrorum canonum, et apostolicarum constitutionum ordinatione utuntur et uti possunt, atque obstringentur pariter iis obligationibus quae alios archiepiscopos et episcopos ex eadem communi catholicae ecclesiae disciplina obstringunt. Quaecumque autem sive in antiqua ecclesiarum Angliae ratione, sive in subsequenti missionum statu ex specialibus constitutionibus, aut privilegiis, vel consuetudinibus peculiaribus viguerint mutata nunc temporum causa, nullum posthac sive ius sive obligationem inducent: qua de re ut nulla remanere dubitatio valeat, nos iisdem illis peculiaribus constitutionibus, ac privilegiis cuiusque generis, et consuetudinibus a quocumque etiam vetustissimo et immemorabili tempore inductis omnem prorsus obligandi, aut iuris afferendi vim ex plenitudine apostolicae nostrae auctoritatis tollimus et abrogamus. Hinc archiepiscopo et episcopis Angliae integrum erit ea porro decernere, quae ad communis iuris executionem pertinent, quaeve ex generali ipsa ecclesiae disciplina episcoporum auctoritati permissa sunt. Nos autem haud certe omittemus adesse illis apostolica auctoritate nostra, et perlibenti etiam animo obsecundabimus eorundem postulationibus in iis, quae ad maiorem divini nominis gloriam animarumque salutem conducere visa fuerint. Enimvero nos in restitutione ordinariae episcoporum hierarchiae, et communis ecclesiae iuris observatione nostris hisce litteris decernenda

eo quidem praecipue spectavimus, ut catholicae religionis per Angliae regnum prosperitati et incremento prospiceremus; sed una simul propositum nobis fuit votis anuere tum venerabilium fratrum eo in regno sacras res vicaria apostolicae sedis auctoritate moderantium, tum plurimorum dilectorum filiorum ex catholico clero ac populo, a quibus impensissimas in eum finem preces acceperamus. Hoc ipsum non semel postulaverant illorum maiores a praedecessoribus nostris, qui sane vicarios apostolicos tum demum in Anglia deputare orsi fuerant, cum nulli ibidem manere poterant, catholici antistites propriam in regno ipso ecclesiam ordinario iure obtinentes, atque hinc illorum consilium in vicariorum numero et vicariatilibus ipsis districtibus deinceps iterum atque iterum multiplicandis, non eo certe spectabat, ut catholicam rem in Angliae regno extraordinaria iugiter ratione moderarentur, sed potius ut eius incremento prout tempora ferebant prospicientes viam una simul pararent ordinariae illic hierarchiae tandem aliquando instaurandae.

Itaque nos, quibus tantum opus perficere summo dei beneficio datum est, hoc ipso in loco declaratum volumus, longe prorsus abesse a mente consiliisque nostris, ut antistites Angliae, ordinariorum episcoporum nomine ac iuribus insigniti quacumque alia in re commodis destituantur, quibus antehac una cum apostolicorum vicariorum titulo fruebantur. Nec enim ratio sinit, ut in illorum detrimentum cedant quae a nobis ex catholicorum Anglorum voto in bonum sacrae apud ipsos rei decreta sunt. Iuxta haec firmissima immo spe nitimur fore ut iidem dilecti nostri in Christo filii qui in regno Angliae catholicam rem, et antistites vicaria illam auctoritate moderantes in tanta varietate temporum eleemosynis ac largitionibus suis iuvare nunquam destiterant, maiori porro liberalitate usuri sint erga episcopos ipsos Anglicanis ecclesiis stabiliori nunc vinculo alligatos, quo scilicet iisdem minime desint temporalia subsidia in templorum et divini cultus splendorem, in cleri pauperumque sustentationem, atque in alios usus ecclesiasticos eroganda.

Ad extremum, levantes oculos nostros in montes, unde veniet auxilium nobis a deo optimo maximo in omni oratione, et obsecratione, cum gratiarum actione, supplices poscimus, ut quae a nobis pro ecclesiae bono decreta sunt, divini auxilii sui virtute confirmet, iisque, ad quos rerum

a nobis decretarum exequutio plurimum pertinet, gratiae suae robur adiiciat, ut pascant, qui in iis est gregem dei, atque ut ad maiorem eius nominis gloriam propagandam semper impensius incumbant. Atque ad uberiora in id ipsum coelestis gratiae praesidia impetranda, deprecatores apud deum denuo invocamus sanctissimam dei matrem, beatos apostolos Petrum et Paulum, cum ceteris coelitibus Angliae patronis, ac nominatim s. Gregorium magnum, ut, quoniam nobis etiam meritis adeo imparibus datum nunc est episcopales sedes in Anglia renovare, prout ille cum summa ecclesiae utilitate sua perfecit, haec quoque facta a nobis in eo regno episcopalium dioecesium restitutio religioni catholicae benevertat.

Decernentes has nostras apostolicas litteras nullo unquam tempore de subreptionis, et obreptionis vitio, vel intentionis nostrae aut alio quocumque defectu notari, vel impugnari posse, sed semper validas, et firmas fore suosque effectus in omnibus obtinere, atque inviolabiter observari debere. Non obstantibus apostolicis, atque in synodalibus, provincialibus, et universalibus conciliis editis generalibus, vel specialibus sanctionibus, nec non veterum Angliae sedium, et missionum, ac vicariatuum apostolicorum inibi postea constitutorum, et quarumcumque ecclesiarum, ac piorum locorum iuribus, aut privilegiis iuramento etiam, confirmatione apostolica, aut alia quacumque firmitate roboratis, ceterisque contrariis quibuscumque. His enim omnibus, tametsi pro illorum derogatione specialis mentio facienda esset, aut alia quantumvis exquisita forma servanda, quatenus supradictis obstant, expresse derogamus. Irritum quoque, et inane decernimus si secus super his a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attentari.

Volumus autem ut harum litterarum exemplis etiam impressis, manuque publici notarii subscriptis, et per constitutum in ecclesiastica dignitate virum suo sigillo munitis eadem habeatur fides, quae nostrae voluntatis significationi, ipso hoc diplomate ostenso haberetur.

Datum Romae apud s. Petrum sub annulo piscatoris die XXIX. septembris MDCCCL. Pontificatus nostri anno quinto.

A. Card. Lambruschini.

Wiedervereinigung der Konfessionen.

Im 74. Hefte dieser Zeitschrift, S. 135–6, war Rede von den Vorschlägen Professor Gfrörer's in Freiburg zur Wiedervereinigung der deutschen Katholiken und Protestanten und wurde daselbst der siebente (letzte) Vorschlag ausführlich angeführt und einer kurzen Prüfung unterworfen. Es dürfte vielen unserer Leser angenehm sein, auch die übrigen Vorschläge Gfrörers kennen zu lernen; wir wollen sie daher hier mittheilen, und einige Bemerkungen dazu machen.

„Se. Heiligkeit der jetzt regierende Papst, Pius IX., soll in seinem und seiner Nachfolger Namen denjenigen deutschen Protestanten, welche zum Rücktritt in die alte Nationalkirche geneigt sind, gewähren:

1) das Abendmahl nach der im ersten Briefe an die Corinther (Abschn. XI, Zeile 23 u. ff.) beschriebenen Gestalt, also neben dem dem geweihten Brod den geweihten Kelch, gemäß dem altchristlichen Ritus;

2) förmliche und unwiderrufliche Gutheißung des Gebrauchs der deutschen Bibel, nebst Anordnung, daß von deutschen ausgezeichneten Theologen gemeinsam eine Uebersetzung alten und neuen Testaments gefertigt werde, bei welcher die lutherische überall, wo sie sprachlich richtig ist, beibehalten werden muß.

3) Beschränkung der Ceremonien und des gottesdienstlichen Gebrauchs der lateinischen Sprache auf ein Maaß, das dem deutschen Charakter an unserer Erziehung angemessen ist;

4) sollen unsere Bischöfe ermächtigt und verpflichtet sein, Wallfahrten, Ausstellung von wunderthätigen Heiligenbildern, Reliquien und dergleichen Dinge, welche den Protestanten widerwärtig erscheinen, abzuthun, überhaupt Alles zu meiden, was Zwietracht erregen könnte;

5) lebenslängliche Gewährleistung ihrer Ehen für alle Pfarrer protestantischen Bekenntnisses, die mit ihren Gemeinden übertreten;

6) bündige Zusicherung, daß nie Jesuiten, Liguorianer, Redemtoristen sich auf deutschem Boden niederlassen werden;

7) muß es der freien Wahl der Gläubigen überlassen bleiben, ob sie ihre Sünden insgeheim dem Priester, oder nur vor Gott und ihrem Gewissen beichten und darauf die kirchliche Lossprechung empfangen wollen; mit andern Worten, die protestantische Form der Beichte muß gleichberechtigt sein mit der katholischen Ohrenbeichte."

Unter diesen Vorschlägen sind einige, worauf das Ober-

haupt der Kirche ohne Zweifel eingehen könnte und gewiß auch eingehen würde, wenn dadurch der von Hrn. Gfrörer ausgesprochene Zweck erreicht würde — nämlich der erste, der zweite, der dritte und der fünfte. Die Kommunion unter beiden Gestalten war in den ersten christlichen Zeiten (neben der unter Einer Gestalt) üblich und wurde auch in späteren Zeiten, als die Kommunion unter Einer Gestalt bereits lange zum Gesetze erhoben war, mehrmalen gestattet; warum sollte sie nicht auch jetzt den Protestanten, die zur Kirche zurückkehren wollten, gestattet werden. Eben so sind die Priester der unirten Griechen beweibt; warum sollte nicht auch den protestantischen Pfarrern die mit ihren Gemeinden zur Kirche zurückkehren und Pfarrer bleiben wollten, gestattet werden können, mit ihren Frauen ehelich fortzuleben — es versteht sich jedoch von selbst, daß sie zuvor die Priesterweihe erhalten müßten. Auch würde den übertretenden Gemeinden sicher unbedenklich der Gebrauch der deutschen Bibel selbst nach Luther's Uebersetzung, wo dieselbe sprachlich richtig ist, gestattet werden. Endlich könnten auch die Ceremonien und der gottesdienstliche Gebrauch der lateinischen Sprache ohne dem Geiste des Katholizismus zu nahe zu treten, ganz wohl bis auf ein gewisses Maaß beschränkt werden: hat ja die lateinische Kirche in vielen Beziehungen ganz andere, oder auch weniger Ceremonien als die griechische, und bedient sich ja diese bei ihrem Gottesdienste und ihren gottesdienstlichen Gebräuchen der lateinischen Sprache gar nicht. Auf alle diesfällige Vorschläge könnte also das Oberhaupt der Kirche nicht nur eingehen, sondern es würde auch, wenn dadurch Aussicht auf eine Wiedervereinigung der Protestanten mit der Kirche gewonnen würde, sicherlich darauf eingehen.

Andere Vorschläge, nämlich der sechste, und gewissermaßen auch der vierte, sind zwar der Art, daß das Oberhaupt der Kirche absolute genommen darauf eingehen könnte, worauf es aber sicherlich nie, wenigstens nicht für immer eingehen wird. Der Papst könnte wohl die Bischöfe ermächtigen, ja verpflichten, „Wallfahrten, Ausstellung von wunderthätigen Heiligenbildern, Reliquien und dergleichen Dinge, welche den Protestanten widerwärtig erscheinen, abzuthun" — hat ja die Kirche bestanden, bevor Wallfahrten u. s. w. üblich waren; und könnte sie daher ja auch noch bestehen, wenn solche Dinge nicht mehr im Gebrauche wären; aber sicherlich wird er diese Dinge, die durch den Gebrauch so vieler Jahrhunderte geheiligt sind, nie abschaffen, noch die Ermächtigung und gar die Verpflichtung zur Abschaffung derselben den Bischöfen auflegen.

Endlich kann der siebente Vorschlag, wie aus dem im vorigen Hefte a. a. O. hierüber Gesagten erhellt, vom Oberhaupte der Kirche gar nicht angenommen werden, weil er geradezu wider das Dogma verstößt. Dasselbe gilt auch von dem oben besprochenen vierten Vorschlage, in wiefern dadurch der Kirche das Recht und die Macht abgesprochen werden sollten, Wallfahrten anzuordnen, wunderthätige Heiligenbilder, Reliquien u. dgl. zur Verehrung auszustellen.

Briefwechsel zwischen Basilius dem Großen und dem Sophisten Libanius.

Der erste, welche Zweifel wider die Aechtheit der Briefe äußerte, welche Basilius der Große, mit dem Sophisten Libanius gewechselt hat, war der Herausgeber der sämmtlichen Werke des heil. Basilius, der gelehrte Mauriner Garnier. Die Ansicht desselben fand bisher wenig Beifall. Wolf, der Herausgeber der Briefe des Libanius, Schröck in seiner Kirchengeschichte, Feisser in seiner Dissertatio de vita S. Basilii und Close in seiner Schrift über Basilius den Großen fanden sich durch die Gründe des Mauriners nicht bewogen, von der hergebrachten Ansicht abzugehen. Diese Frage ist von Neuem behandelt worden von dem Hofbibliothekar, Herrn Krabinger, zu München, welcher in der königlichen baierischen Akademie der Wissenschaften, am 2. August 1850, eine Abhandlung vorlas *), in welcher er die Ansicht des Don Garnier zu der seinigen macht und sich bemüht, den Beweis zu führen, daß der gedachte Briefwechsel unächt sei. Wir glauben, daß Jemand, der mit der alten christlichen Litteratur vertraut ist, den Argumenten des Herrn Krabinger noch manche gegründete Einwendung entgegenstellen könnte, welche widerlegt werden müßte, um seine Meinung zur vollkommenen Gewißheit zu erheben.

Bonn. Die Wiener Zeitschrift für die gesammte katholische Theologie, enthält im ersten Bande 2. Hefte 1850,

*) Bulletin der königlichen (baierischen) Akademie der Wissenschaften N. 34. 1850.

einen Bericht über die theologische Ethik von R. Rothe. Der Verfasser desselben, Herr Prof. Carl Werner in St. Pölten, beginnt seinen Bericht mit folgender Stelle: „Wir bringen hier ein Werk zur Besprechung, das bereits vor mehren Jahren erschienen, aber durch den mittlerweile eingetretenen Tod des Verfassers unvollendet geblieben ist.“

Wir wissen nicht, wie Herr Prof. Werner zu dieser Nachricht gekommen ist.

Die Meinung, Herr Richard Rothe sei gestorben, beruht auf einem Irrthume, derselbe lebt und lehrt in der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn.

Gedichte von Annette Freiin von Droste-Hülshoff.

Stuttgart und Tübingen. Cotta'scher Verlag. 1844.

In welchem Verhältnisse die meisten Erzeugnisse deutscher Dichter zum Christenthume und dem reinen sittlichen Anstande stehen, ist so bekannt, daß es nur der Andeutung, keiner Ausführung bedarf. Der Hausvater, welcher seine Tochter oder seinen Sohn mit den Erzeugnissen der deutschen Poesie bekannt machen will, wird stets in Verlegenheit bei der Auswahl sein, und nur Weniges finden, was er ohne Bedenken in reine jugendliche Hände legen könnte. Unter den profanen Dichtern und Dichterinnen aller Zeiten, hat es aber niemals einen Dichter oder eine Dichterin gegeben, deren Gedichte reiner und unverfänglicher gewesen, als die der oben genannten Dichterin. Was aber den poetischen Werth dieser Leistungen betrifft, so spricht sich Herr A. F. C. Vilmar in der so eben erschienenen vierten Auflage der Geschichte der deutschen Nationallitteratur *) darüber also aus:

„An Eigenthümlichkeit des Gehaltes und der Form werden die meisten Dichter der Neuzeit übertroffen von einer Dichterin, vielleicht die erste Dichterin von wahrem Berufe, welche Deutschland aufzuweisen hat: Anna Elisabeth Freiin von Droste-Hülshoff. Die tiefsten Erlebnisse der menschlichen, zunächst der reinen weiblichen Seele verstand sie mit dem scharfen Accent der unmittelbarsten Wahrheit in ihren lyrischen Dichtungen aus-

---

*) Marburg bei Elvert 1851, 4te vermehrte Auflage. [illegible]

zusprechen, und ihre poetischen Erzählungen gehören weitaus zu dem Besten, was die neue Zeit erzeugt hat. In der Form nicht überall den Stoff bewältigend, vielleicht nicht überall hinreichend klar, hat sie stets dichterisch wirksame, stets die edelsten, sehr oft großartige Stoffe ergriffen. Wenigen zugänglich im Leben, ist sie bis dahin auch durch ihre Gedichte nur einer kleinern Anzahl von Lesern zugänglich, vielleicht verständlich gewesen."

Was den Ruhm dieser Dichterin betrifft, so wird dieser durch die Veröffentlichung ihres literärischen Nachlasses, der vornehmlich durch geistliche Lieder gebildet wird, einen neuen und großen Zuwachs erhalten. Die deutsche Litteratur hat nichts, was ihren psalmenartigen Gesängen, unter denen leider manchen die letzte Hand fehlt, würdig an die Seite gesetzt werden könnte.

Aphorismen.

Die anschauende und symbolische Erkenntniß.

Die anschauende Erkenntniß ist für sich selbst klar. Die symbolische entlehnt ihre Klarheit von der anschauenden.

Das Allgemeine existirt nur in dem Besondern, und kann nur in dem Besondern anschauend erkannt werden.

Einem allgemeinen symbolischen Schlusse folglich alle die Klarheit zu geben, deren er fähig ist, das ist, ihn so viel als möglich zu erläutern, müssen wir ihn auf das Besondere reduciren, um ihn in diesem anschauend zu erkennen.

Ein Besonderes, insofern wir das Allgemeine in ihm anschauend erkennen, heißt ein Exempel.

Die allgemeinen symbolischen Schlüsse werden also durch Exempel erläutert. Alle Wissenschaften bestehen aus dergleichen symbolischen Schlüssen; alle Wissenschaften bedürfen daher der Exempel.

Doch die Sittenlehre muß mehr thun, als ihre allgemeinen Schlüsse bloß erläutern; und die Klarheit ist nicht der einzige Vorzug der anschauenden Erkenntniß.

Weil wir durch diese einen Satz geschwinder übersehen und so in einer kürzern Zeit mehr Bewegungsgründe in ihm entdecken können, als wenn er symbolisch ausgedrückt ist: so hat die anschauende Erkenntniß auch einen weit größern Einfluß in den Willen, als die symbolische.

Die Grade dieses Einflusses richten sich nach den Graden ihrer Lebhaftigkeit; und die Grade ihrer Lebhaftigkeit nach den Graden der nähern und mehrern Bestimmungen, in die das Besondere gesetzt wird. Je näher das Besondere bestimmt wird, je mehr sich darin unterscheiden läßt, desto größer ist die Lebhaftigkeit der anschauenden Erkenntniß.

Die Möglichkeit ist eine Art des Allgemeinen: denn alles was möglich ist, ist auf verschiedene Art möglich.

Ein Besonderes also, bloß als möglich betrachtet, ist gewissermaßen noch etwas Allgemeines, und hindert, als dieses, die Lebhaftigkeit der anschauenden Erkenntniß.

Folglich muß es als wirklich betrachtet werden und die Individualität erhalten, unter der es allein wirklich sein kann, wenn die anschauende Erkenntniß den höchsten Grad ihrer Lebhaftigkeit erreichen und so mächtig als möglich auf den Willen wirken soll.

Das Mehrere aber, das die Sittenlehre, außer der Erläuterung, ihren allgemeinen Schlüssen schuldig ist, besteht aber in dieser ihnen zu ertheilenden Fähigkeit, auf den Willen zu wirken, die sie durch die anschauende Erkenntniß in dem Wirklichen erhalten, da andere Wissenschaften, denen es um die bloße Erläuterung zu thun ist, sich mit einer geringern Lebhaftigkeit der anschauenden Erkenntniß, deren das Besondere als bloß möglich betrachtet, fähig ist, begnügen.

Es ist leichter fallen als wieder aufstehen.

Die meisten Gedanken entspringen aus dem Magen.

Es gehen weit mehr Menschen durch Uebersättigung als durch Hunger zu Grunde.

Wer stirbt, der kömmt an's Land.

Zwei Klassen von Menschen theilen sich in die Herrschaft der Welt: die Phantasten und die Pedanten. Ewig sind sie mit einander um die Herrschaft im Streite; kömmt aber irgend ein Vernünftiger dazu, so vereinigen sie sich schnell, um denselben unschädlich zu machen, ihren Streit von Neuem zu beginnen und ungehindert fortzusetzen.

Der gerade Weg ist nicht immer der kürzeste.

„Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.“ Hätte nicht ein Schwabe dieses gesagt, so würden nicht so viele andere diesen Spruch nachsprechen.

Ein großes Glück ist es für die Geschichtschreiber, wie für die Aerzte, daß die Todten nicht sprechen können.

Um recht zu sehen muß man blind sein — d. h. der Blick nach Außen, der Blick auf die zufällige und äußerliche Erscheinung der Welt und der Dinge in ihr muß uns fehlen, wenn wir klare Augen für das innere Wesen und den innern wahren Werth der Dinge haben wollen.

Bescheidenheit ist oft nichts anderes, als das Verlangen feiner gelobt zu werden.

* * *

Das Schicksal.

Trägt dich das Schicksal; wohl, so trage du wieder das Schicksal,
Folg' ihm willig und froh; willst du nicht folgen — du mußt.

Pallades.

Tugend und Besitz.

Reichthum beglückt der Bösen so viel', und die Guten entbehren,
Und doch werden wir nie, trachten um ihren Besitz
Unsere Tugend zu tauschen. Denn ewiglich währet das Eine,
Aber der Menschen Erwerb, wandert von Manne zu Mann.

Solon.

Die Lüge.

Anfangs gleich frommt wenig die Lüge, — nahet der Ausgang
Gibt ihr Gewinn heillos gleich wie entehrend sich kund
Beides zumal; und es bleibt nichts Würdiges ferner dem Manne,
Folgt ihm die Lüg', und entschlüpft über die Lippen einmal.

Theognis.

Weisheit.

Arme Seele, wie lang', o wie lange willst du den leeren
Hoffnungen fliegen nach, unter die Wolken hinauf?
Kalte Wolken und leere Träume gegen einander,
Geben dem Sterblichen Nichts, nichts sie Beglückendes hier.
Komme herunter und suche der Weisheit Gaben. Der Eitle,
Hasche den leeren Wind, der nur die Leeren beglückt.

Krinagoras.

Das Ei der Zwietracht.

Durch einen Hohlweg zog einst Herakles,
Da lag ein Ding, das einem Eie glich,
Vor seinem Fuß. Rasch wollt' er es zertreten.
Im Nu war's zweimal größer, als zuvor.
Ergrimmend stürzt der Held auf's Ungethüm,
Und trifft es mit der Keule ganzer Wucht.
Doch dieses schwillt nur höher auf, und sperrt
Ihm endlich selbst den Weg. Durchbebt von Schauder,
Wirft er die Keule weg, und schlingt die Arme. —
Hellstrahlend ruft ihm Pallas zu: „Sei ruhig!
Dies Ei, o Bruder! ist der Zwietracht Bild,
Bekämpft man's nicht, so bleibt es, wie es war.
Gereizt durch Kampf, thürmt sich's zur Bergeshöhe.“

Babrias.

Sit illi terra levis.

Sei mir Erde gegrüßt! Vergelte Gleiches mit Gleichem;
Sei dem Battilus leicht, wie er es immer dir war.

Warnung.

Schürst du sorgsam das Feuer, so frommt dir's im wärmenden Ofen;
Aber hältst du nicht Maaß, [illegible] die Flamme [illegible] Glut.

Die Peterskirche in Rom.

Im Endlichen Unendliches zu finden,
Mußt' erst ich trennen, Getrenntes dann verbinden;
Doch eh ich, was ich gesucht, gefunden,
War im Unendlichen ich selbst verschwunden.

Die Scrupulanten.

Zartes Gewissen sie haben's im Kleinen, im Großen nicht immer;
Während man Mücken secirt, werden Kameele verschluckt.

Winckelmann's Grab 1).

Welle treibet die Welle, sie eilen geschäftig zum Strande,
Kehren verklärteren Blick's wieder zur Tiefe zurück.
Hier ist Winckelmann's Grab und dort das Grab des Achilles,
Ewig rauschet das Meer beider Unsterblichen Ruhm.

Unsterblichkeit.

Sophisten fort! fort schaumgebor'ne Pantheisten!
Unsterblichkeit? Nur Eine gibt's, — im Sinn des Christen;
Das Ich muß fortbesteh'n; die Ichheit nur muß schwinden,
So mag, so soll das Ich in Gott sich wiederfinden.

---

1) Zu Triest.

Die Ruine.

Ueber Dir wölbt sich der Epheu auf des Schlosses verwitterten Zinnen,
Hebt sich das grünende Dach, lieblich von Lüften durchweht.
Also nimmt die Natur der Vorwelt verlassene Werke,
Bauet mit sorgender Hand, Tempel dem jungen Geschlecht.

Das Uebel.

„Bald probirt man dies, bald das,"
„Die Zeit will dennoch nicht gesunden!"
Man hält nicht oben Maaß,
Man hielte es nicht unten.

Sprüche.

Wer kleinen Kindern dient
Und einer ganzen Gemein',
Der Dank den der gewinnt,
Bringt schlechte Zinsen ein.

Wer um die Tochter will bitten,
Der preise der Mutter Sitten.

Eigen Lob garstig klingt,
Freundes Lob fast immer hinkt,
Fremdes Lob, das ist wahr,
Bleibet auch wohl etliche Jahr.

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.

Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

Herausgegeben

von

D. Achterfeldt und D. Braun,
Professoren der Theologie.

Neue Folge.

Zwölfter Jahrgang. Drittes Heft.

[79. Heft.]

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1851.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

B. Recensionen.

Ueber das unfehlbare mündliche Lehramt in der katholischen Kirche.

Erster Artikel.

§. 1. Nähere Bestimmung des Gegenstandes dieser Untersuchung.

Es ist eine bekannte Sache, daß die katholischen Christen in ihrer Kirche ein mündliches Lehramt als unfehlbar in Vortragung und Erklärung der christlichen Lehre anerkennen und darum Alles, was dieses Lehramt als christliche Lehre zu glauben vorstellt, als solches mit Zuversicht annehmen und glauben, nämlich glauben, daß das Alles wirklich von Gott durch Christus geoffenbart oder doch als von Gott früher geoffenbart durch Christus bestätigt sei. Es leuchtet ein, daß der dießfällige Glaube der Katholiken nur dann ein vernünftiger Glaube ist, wenn das in ihrer Kirche befindliche und von ihnen als unfehlbar anerkannte Lehramt von Gott oder einem Gesandten Gottes, welcher in unserm Falle kein anderer als Jesus Christus sein kann, unfehlbar gemacht ist: denn kein Mensch, weder einzeln, noch in Verbindung mit Andern, kann als solcher auf Unfehlbarkeit im Erkennen (hier: in Vortragung und Erklärung einer Lehre) Anspruch machen. Hat denn nun Gott oder sein Gesandter Jesus Christus das in der

Kirche der Katholiken befindliche, aus Menschen (Bischöfen und Priestern mit einem Oberhaupte an der Spitze) bestehende mündliche Lehramt, wirklich, wie die Katholiken annehmen, unfehlbar in Vortragung und Erklärung der geoffenbarten Lehre gemacht? Diese Frage kann, da Gott oder Christus nicht unmittelbar zu uns redet, also uns auch nicht in Person sagt, daß das in der katholischen Kirche de facto sich befindende mündliche Lehramt von ihm angeordnet und mit der Gabe der Unfehlbarkeit ausgerüstet sei, nicht so auf einmal beantwortet werden; vielmehr muß, behufs der Beantwortung, rücksichtlich Bejahung dieser Frage, zuvor ermittelt werden:

I. Ob Jesus Christus denn wirklich ein unfehlbares mündliches Lehramt in seiner Kirche — zunächst wenigstens für die erste Zeit ihres Bestehens — angeordnet habe; und, sollte dieses eingeräumt werden müssen,

II. ob er auch das immerwährende Fortbestehen dieses Lehramtes in seiner Kirche gewollt habe. Hat auch diese Ermittelung zu einem günstigen (bejahenden) Resultate geführt, so muß

III. noch die reflexe Frage gestellt werden, ob denn das in der katholischen Kirche befindliche mündliche Lehramt eben das von Christus ursprünglich angeordnete und nach seinem Willen immer fortbestehende unfehlbare mündliche Lehramt sei. Erst wenn auch diese reflexe Frage bejahend beantwortet ist, erst dann, nicht eher, ist auch die oben gestellte Hauptfrage als erledigt zu betrachten. Denn wie kann das in der katholische Kirche faktisch vorhandene und von deren Anhängern als unfehlbar angesehene mündliche Lehramt mit Vernunft wirklich als unfehlbar in seinen Vorträgen und Erklärungen der christlichen Lehre betrachtet werden, wenn Christus ursprünglich kein unfehlbares Lehramt in seiner Kirche angeordnet oder doch die Fortdauer desselben nicht gewollt hat, oder wenn nicht nachgewiesen werden kann, daß das in der katholischen Kirche befindliche mündliche Lehramt eben jenes von Christus in seiner Kirche für alle Zeiten an-

geordnete unfehlbare Lehramt ist. Müssen aber diese drei Fragmomente bejahend beantwortet werden, dann muß auch die gestellte Hauptfrage, wie gesagt und Jedem von selbst einleuchtet, als bejahend beantwortet betrachtet worden.

Weil Thatsachen der Vorzeit, d. h. Dinge, die in einer frühern Zeit stattgefunden oder sich ereignet haben, sich nur aus der Geschichte (= aus geschriebenen oder nicht geschriebenen — mündlich fortgepflanzten — Berichten) erkennen lassen; so müssen wir, da jene Fragmomente über Thatsachen sprechen, in die Geschichte zurückgehen und sehen, ob diese Thatsachen, zunächst die beiden ersten sich wirklich geschichtlich konstatiren lassen, d. h. ob sich aus irgend Aeußerungen Jesu in Schrift und Ueberlieferung [1]) erweisen lasse, daß derselbe eine Kirche mit einem unfehlbaren mündlichen Lehramte gestiftet, und daß er die immerwährende Fortdauer dieser Kirche, sowie dieses Lehramtes gewollt habe: mit der Ermittelung jener dritten und letzten Thatsache wird es, sobald die beiden genannten außer Zweifel gesetzt sind, keine besondere Schwierigkeit haben, vielmehr wird dieselbe sich, wie wir später sehen werden, wie von selbst ergeben. Wir übersehen hiermit Alles, was für unsern gegenwärtigen Zweck in Betracht kommt. Bevor wir jedoch an's Werk gehen, müssen wir einem Bedenken begegnen.

---

1) Die historische und göttliche Wahrheit der Quellen des Christenthums (Schrift und Ueberlieferung) wird hier vorausgesetzt. In dem oben im Texte angegebenen Wege haben die namhaftesten und orthodoxesten Theologen die Existenz der kirchlichen Autorität bewiesen; auch ist nicht wohl abzusehen, welcher andere Weg geeignet wäre, zum Ziele zu führen. Man vgl. hierüber diese Zeitschrift Jahrg. 1841, Heft 1, S. 61 ff., Heft 2, S. 51 ff. u. 205 ff. Jahrg. 1845, Heft 3, S. 83—85. Zum Ueberflusse bemerken wir noch, daß auch Papst Pius IX. in seiner Epistola encyclica vom 9. November 1846 auf diesen Weg, die kirchliche Autorität zu finden, hingedeutet hat.

§. 2. Nachweisung, daß es sich bei dieser Untersuchung nicht um ein etwas Gleichgültiges oder Entbehrliches handle.

Bei einem Blicke auf das Verhalten der Nichtkatholiken, die alle ein unfehlbares Lehramt nicht anerkennen und doch zum ersehnten Ziele gelangen zu können glauben, kann es nämlich scheinen, als ob hier etwas zum Gegenstande einer Untersuchung gemacht werde, das unnütz oder doch überflüssig sei, daß also diese Untersuchung selbst als eine unnütze oder doch überflüssige Arbeit gar nicht anzustellen sei. Der Gegenstand dieser Untersuchung (ein unfehlbares mündliches Lehramt in der Kirche) würde aber dann etwas Unnützes und daher Gleichgültiges sein, wenn es überhaupt unnütz und daher gleichgültig wäre, ob wir die Lehre Jesu Christi richtig und vollständig oder nicht richtig und vollständig erkännten; oder doch etwas Ueberflüssiges und daher Entbehrliches, wenn wir diese Lehre auch ohne Beihülfe eines unfehlbaren Lehramts richtig und vollständig kennen lernen könnten. Ist denn nun wirklich der Zweck, wozu ein unfehlbares Lehramt führt, ist nämlich richtige und vollständige Kenntniß der christlichen Lehre etwas Unnützes und Gleichgültiges, oder ist doch das genannte, zu diesem Zwecke führende Mittel überflüssig und entbehrlich?

Das Erste, daß richtige und vollständige Kenntniß der christlichen Lehre etwas Unnützes und Gleichgültiges sei, behaupten die Indifferentisten aller Farben. Das Zweite, daß ein unfehlbares Lehramt in der Kirche zur Vermittelung einer richtigen und vollständigen Kenntniß der christlichen Lehre bei uns Menschen überflüssig und entbehrlich sei, können in seiner Allgemeinheit nur diejenigen behaupten, welche, wie die Quäker, einen jeden einzelnen Christen für unfehlbar in Absicht auf die christliche Lehre erklären, indem sie einem jeden

einzelnen Christen (wenigstens zu gewissen Zeiten) jenen besondern Beistand des h. Geistes zueignen, welchen wir Katholiken dem ganzen Lehramte in der Kirche zulegen. In beschränkterem Maße behaupten dasselbe die Sozinianer, die Protestanten und vorzeiten die Manichäer. Die ganze Lehre Jesu sei, sagen sie, in der heil. Schrift enthalten, und zwar so in der heil. Schrift enthalten, daß sie von Jedem mit leichter Mühe daraus erkannt werden könne; im Falle jedoch Streitigkeiten über den Sinn der heil. Schrift entständen, setzten ehemals die Protestanten hinzu und geriethen dadurch mit sich selbst in Widerspruch, müßte die Staatsobrigkeit einschreiten und den Streit entscheiden. Heutzutage weisen sie (die Protestanten, auch die Sozinianer) einen Jeden, in Fällen des Zweifels, an das Gutachten seines Gewissens — dasselbe thaten früher die Manichäer —; und das nennen sie Gewissensfreiheit. „Sie (die Gewissensfreiheit) ist die Freiheit, nur das zu glauben, was wir nach redlichem Forschen aus der h. Schrift als göttliche Wahrheit und göttliche Gebote anerkannt haben, und zwar ohne Rücksicht auf menschliche Autoritäten, sie mögen Papst, Tradition, Konzilien und selbst Luther heißen. . . . Und diese Glaubensfreiheit ist Eigenthum Aller, auch der Illiteraten, und sogar der Weiber [2].“ Es leuchtet aber sofort von selbst ein, daß bei dieser Ansicht von Gewissensfreiheit das Zweite oder der zweite Fall in den ersten übergeht: es muß dann (weil nämlich die größten Divergenzen, ja Widersprüche im Glauben und in der Lehre unausbleiblich sind) gleichgültig sein, ob man die ganze und reine Wahrheit habe oder nicht habe.

Wenn wir nun die Sache recht betrachten, so zeigt sich, daß die Vertheidiger des zweiten Falles, in sofern sie nicht zu dem ersten übergehen, uns zunächst nur wenig,

2) So ein gewisser Wickenhöfer in der Darmstädter Allg. Kirchenzeit. 1824, Numm. 133.

eigentlich gar nicht widersprechen. Denn die Quäker, welche einem jeden einzelnen Christen den Sinn der Lehren Jesu durch ein innerliches Gnadenlicht (per spiritum privatum) enthüllen lassen, müssen die Wirklichkeit dieses Gnadenlichtes eben so gut wie wir die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes beweisen; sie müssen also mit uns im Wesentlichen dieselbe Untersuchung anstellen und können uns erst bei der Erklärung der betreffenden Stellen der h. Schrift (eine andere Quelle der christlichen Lehre erkennen sie ja nicht an) widersprechen: sie haben da nachzuweisen, daß nicht wir, sondern sie diese Stellen recht auslegen und verstehen. Die Manichäer, Protestanten und Soziniauer müssen, in sofern sie (wie bereits bemerkt) nicht in den ersten Fall übergehen, wenigstens die Nützlichkeit eines in der Lehre Jesu unfehlbaren kirchlichen Lehramtes zugeben; und nur die Nothwendigkeit desselben können sie in Abrede stellen — versteht sich, wenn wahr ist, was sie als Grund dafür vorbringen: einmal, daß alle Lehren Jesu in der h. Schrift enthalten seien; und dann auch, daß alle diese Lehren von einem jeden Menschen mit leichter Mühe aus der h. Schrift aufgefaßt werden können. Allein das Erste kann nie bewiesen werden [3]; und das Zweite wider-

3) Weil wir die historische und göttliche Wahrheit der Quellen des Christenthums, der h. Schrift und der Tradition, bei dieser Abhandlung voraussetzen (Man sehe die Anmerk. zu §. 1.), so setzen wir hiermit zugleich auch die Unerweislichkeit der Behauptung, daß alle Lehren Jesu in der h. Schrift enthalten seien, voraus. Doch dürfte es manchem Leser nicht unangenehm sein, wenn wir die diesfälligen Aeußerungen Lessing's und Tieftrunk's hierhersetzen: „Der Beweis" — sagt Lessing im 25. Bande seiner Werke, Carlsruh. Ausg. S. 23. — „daß die Apostel und Evangelisten ihre Schriften in der Absicht geschrieben, daß die christliche Religion ganz und vollständig daraus gezogen und erwiesen werden könne, ist nicht zu führen. — Der Beweis, daß der h. Geist [illegible] Leitung

spricht nicht nur der h. Schrift selbst, sondern auch aller Erfahrung. Wenigstens sagt der Apostel Petrus.

---

es dennoch, selbst ohne die Absicht der Schriftsteller, so geordnet und veranstaltet, ist noch weniger zu führen." (14. und 15. Satz gegen den Hauptpastor Göze in Hamburg.) „Vielmehr gestehen es gelehrte und denkende Theologen einmüthig" — sagt Lessing a. a. O. S. 76. — „daß in diesen Büchern blos gelegentlich, bald mehr bald weniger, davon (von der christlichen Religion) aufbewahrt worden." Und S. 38: „Die ersten Christen hielten die Schriften der Apostel für das was sie waren, für εἰρημενα βιου καὶ χρονου, für Dinge, die nach Beschaffenheit der Zeit und anderer Umstände an diese und jene Gemeinde insbesondere geschrieben waren, die andere nur unter vollkommen ähnlichen Umständen verbinden konnten." Auf ähnliche Weise äußert sich Tieftrunk, Censur des christl. protestant. Lehrbegriffs I. Th.: „Es ist ein falscher Anschlag, wenn man jene Quellen (die h. Schrift) als vollkommene Lehrbücher der christlichen Religion ansehen will. Sie sind weiter nichts als ehrwürdige und schätzbare Fragmente, die ein Beispiel sowohl der Lehrart damaliger Zeiten, als auch viele Artikel der Religion selbst an die Hand geben. Und jeder unbefangene Protestant muß es gestehen, daß die N. T. Schriften das Gepräge der Rhapsodie nur zu deutlich an sich tragen, als daß sie als ein vollendetes, in sich selbst geschlossenes Ganzes betrachtet werden könnten." „Auch war" — sagt Lessing 24. Bd. S. 14—15 — „die Religion, ehe eine Bibel war. Das Christenthum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten. Es verlief eine geraume Zeit, ehe der erste von ihnen schrieb; und eine sehr beträchtliche, ehe der ganze Kanon zu Stande kam. Es mag also von diesen Schriften noch so viel abhängen, so kann doch unmöglich die ganze Wahrheit der Religion auf ihnen beruhen. War ein Zeitraum, in welchem sie bereits so ausgebreitet war, in welchem sie bereits sich so vieler Seelen bemächtigt hatte, und in welchem gleichwohl noch kein Buchstabe aus dem von ihr aufgezeichnet war, was bis auf uns gekommen: so muß es auch möglich sein, daß Alles, was Evangelisten und Apostel geschrieben haben, wiederum verloren ginge, und die von ihnen gelehrte Religion doch bestünde." Man vergleiche noch Lessing's Theses aus der Kirchengeschichte im 26. Band seiner Werke S. 36 ff., wovon die 11.

im 2. Briefe, Kap. 3, VV. 15 und 16, über die Briefe Pauli, sie seien in manchen Stücken schwer zu verstehen; und die Erfahrung lehrt, daß die Gegner nicht blos mit uns, sondern auch untereinander über den Sinn vieler Schriftstellen gestritten haben und noch streiten. Soll nun auch ein unfehlbares Lehramt doch noch unnöthig oder gar unnütz sein: dann muß es offenbar gleichgültig sein, ob man sich im Besitze der vollständigen und reinen Wahrheit weiß oder nicht weiß — der erste Fall. — Diejenigen, welche bei eintretenden Streitigkeiten über den Sinn der h. Schrift die Staatsobrigkeit als Richter angesehen wissen wollen, müssen ebenfalls mit uns dieselbe Untersuchung anstellen, und können uns nur in der Erklärung der betreffenden Schriftstellen widersprechen; sie müssen aus diesen Stellen zeigen, daß Christus nicht ein besonderes kirchliches Lehramt, sondern die Staatsobrigkeit als Richter in Glaubenssachen bestellt habe. Welche aber in Fällen des Zweifels einen Jeden an das Gutachten seines Gewissens oder seiner Vernunft verweisen, verlassen wieder, wie oben bemerkt, den zweiten Fall und gehen zum ersten über. Der zweite ist also offenbar falsch, falsch selbst nach dem Verhalten seiner Vertheidiger; und das etwaige Wahre darin widerspricht zunächst wenigstens keineswegs dem Zwecke der Untersuchung, die wir anstellen wollen. Es kommt demnach jetzt Alles auf den ersten Fall an, nämlich darauf, ob es um die vollständige und richtige Erkenntniß der Lehre Jesu etwas Gleichgültiges sei.

so lautet: „Als ob die Verfasser derselben (der Bücher des N. T.) jemals vorgegeben hätten, Alles, Alles verzeichnet zu haben, was Jesus gethan und geredet? als ob sie nicht vielmehr gerade das Gegentheil gestanden, ausdrücklich, wie es scheint, um den mündlichen Ueberlieferungen noch neben sich Raum zu gönnen?“ Laktantius sagt lib. 4. de divin. institut. cap. 12. pag. 440. edit. Walch.: „Satis firmum est testimonium ad probandam veritatem, quod ab ipsis perhibetur inimicis.“

Die Vertheidiger dieses *ersten* Falles sagen: „Der Zweck der Lehre Jesu ist doch, die Menschen sittlich-religiös zu stimmen und zu einem dieser Stimmung gemäßen Lebenswandel zu bewegen; dieser Zweck wird aber schon erreicht, der Mensch sittlich-religiös gestimmt und zu einem dieser Stimmung gemäßen Lebenswandel bewogen, wenn die Lehre Jesu auch nicht vollständig und in allen Theilen richtig aufgefaßt ist; also ist es etwas Gleichgültiges um die vollständige und in allen Theilen richtige Erkenntniß der Lehre Jesu, und folglich kann die Untersuchung über ein zu dieser Erkenntniß führendes Mittel füglich unterbleiben.“ Was ist nun von diesem *Syllogismus* zu halten?

Der *Obersatz* in demselben, daß nämlich die sittlich-religiöse Stimmung und ein dieser Stimmung gemäßer Lebenswandel des Menschen der *Zweck* der Lehre Jesu sei, mag wahr sein, ist sogar wahr, wenn er in seiner gehörigen Ausdehnnng genommen wird; der *Untersatz* aber ist falsch, wenigstens falsch, wenn damit gesagt sein soll, der Mensch werde bei einer unvollständigen und in manchen Theilen unrichtigen Erkenntniß der Lehre Jesu *eben so gut und in demselben Maße* sittlich-religiös gestimmt, wie bei einer vollständigen und in allen Theilen durchaus richtigen. Denn die *Stimmung des Gemüthes* des Menschen gegen einen Gegenstand richtet sich genau und muß sich auch, wenn sie Wahrheit oder wahren Werth haben soll, genau richten *nach der Erkenntniß dieses Gegenstandes und nach seinem Verhältnisse zum Menschen*; es ist also gar nicht wahr, daß *dieselbe* sittlich-religiöse Stimmung des Menschen durch eine unvollständige und in manchen Theilen unrichtige wie durch eine vollständige und durchaus richtige Erkenntniß der Lehre Jesu bewirkt werde — was doch sein müßte, wenn die Vertheidiger des ersten Falles Recht haben sollten. Ist aber der *Untersatz* falsch, so ist es auch der *Schlußsatz*. . . .

Wer da einwendete, *wir* vertheidigten oder hielten in denselben Fall, weil doch nicht alle Katholiken zu

Theologen gebildet werden könnten, dem sei Folgendes bemerkt. Wir müssen freilich darauf verzichten, der Menge der Gläubigen eine wissenschaftliche Auffassung der christlichen Lehren beizubringen; das jedoch, worauf wir nicht verzichten können oder dürfen, ist, daß denselben eine vollständige und durchaus richtige Kenntniß der christlichen Lehren, wenn auch ohne eine wissenschaftliche Auseinanderscheidung und Verknüpfung derselben, sowie ohne einen strenge wissenschaftlichen Beweis für ihre göttliche Wahrheit (welches Beides übrigens, wenn es möglich wäre, auch für die gemeinen Gläubigen nicht ohne Nutzen sein würde) beigebracht werde. Diese summarische Auffassung der christlichen Lehren vermag aber, wenn auch vielleicht eine etwas unbestimmtere, dann doch im Grunde dieselbe sittlich-religiöse Stimmung des menschlichen Gemüthes zu bewirken, wie die wissenschaftliche, und zwar bei Allen, Gelehrten und Ungelehrten: weil diese Lehren ihrem Inhalt und Sinne nach für Alle dieselben sind und bleiben. Nicht also in solcher Weise, und überhaupt in keiner Weise, läßt sich der erste Fall rechtfertigen. Denn wer lebendig glaubt an Jesum als übernatürlichen Gesandten oder gar als Sohn Gottes, kann der wohl im Ernste behaupten, es sei gleichgültig, ob man dessen Lehre ganz oder nur theilweise glaube, und ob man sie durchaus richtig oder auch mit Irrthümern untermischt aufgefaßt habe? Wahrlich, nur wer Jesum ingeheim für einen bloßen Menschen und also auch seine Lehre für eine bloße Menschenlehre hält, kann eine solche Behauptung ohne Verwegenheit aussprechen. Und dann, welche Lehren sollten denn wohl gleichgültig sein? Doch gewiß vor Allen die sogenannten Unterscheidungslehren; wie z. B. ob es nur zwei oder sieben Sakramente gebe; ob in dem Altarssakramente Christus selbst mit Gott- und Menschheit gegenwärtig sei, oder ob darin blos Brod und Wein zu seinem Andenken genossen werde; selbst ob Christus Gottessohn und Gott oder bloßer Menschensohn und Mensch [illegible] ist

aber offenbar unmöglich, daß der Glaube, welcher bejahet, und der Glaube, welcher verneint, dieselbe Gemüthsstimmung und dieselbe Herzensverfassung bewirken, zumal in unserm Falle, wo der erste eine ungleich größere Liebe Gottes gegen uns Menschen verbürgt als der zweite. — Hierzu kommt, daß Christus und seine Apostel sich ausdrücklich gegen einen solchen Indifferentismus erklärt haben. Matth. 28, 20. sagt Christus: „Und lehret sie Alles halten, was ich euch geboten habe." Also nicht blos Einiges von dem, was er zu glauben [4]) und zu thun geboten, will er von den Menschen gehalten wissen, sondern Alles, schlechthin Alles; worunter aber nicht blos, wie man mitunter behauptet hat, alle moralische Gebote gemeint sind: einmal, weil der Ausdruck selbst keinen Grund zu dieser Deutung und Beschränkung an die Hand gibt, und dann auch, weil alle Glaubenslehren einen Einfluß auf die sittlich-religiöse Stimmung des Menschen haben. Eben so erklärt sich der Apostel Paulus gegen jenen Indifferentismus, wenn er Galat. 1, 8, 9 sagt: „Aber wofern wir, oder ein Engel vom Himmel, euch predigen möchte anders, als wir euch gepredigt haben; Fluch sei ihm! Wie wir gesagt, so sage ich's nun abermal: Wofern Jemand euch predigen möchte anders, als was ihr überkommen habt; Fluch sei ihm!" Man denke nicht, der Apostel spreche blos denen den Fluch, welche etwas seiner Lehre Widersprechendes geltend machen wollen; nein, auch denen spricht er den Fluch, welche von seiner Lehre Etwas wegschneiden oder derselben Etwas hinzusetzen: weil auch in diesen beiden Fällen die Lehre anders wird [5]).

4) Die älteren Protestanten behaupteten, — im Widerspruche mit Christus und Paulus, sowie mit der Natur der Sache — einige Lehren Jesu müsse Jeder, der zum Leben eingehen wolle, glauben, die anderen nicht. Die ersten, in deren Angabe sie aber nicht einig waren, nannten sie Dogmata *fundamentalia*, die anderen Dogmata *non fundamentalia*.

5) Gerade so erklärt auch Chrysostomus diese Stelle: „Er (der

hören wir noch, wie Christus sich über die Gebote des A. T. äußert Matth. 5, 18, 19: „Wahrlich, ich sage euch, bis Himmel und Erde vergehen, wird nicht vergehen Ein Jota, noch ein Strichlein vom Gesetze, bis daß Alles geschehe. Wer denn Eins von diesen kleinsten Geboten löset, und die Menschen also lehrt, der wird der Kleinste heißen im Reiche der Himmel; wer aber thut und lehrt, der wird Groß heißen im Reiche der Himmel." Wenn die kleinsten Gebote des A. T. schon so wichtig sind, daß der, welcher sie löset, der Strafe verfällt; werden dann die Gebote (Lehren und Vorschriften) des N. T. von keiner oder doch von minderer Wichtigkeit sein? . . .

Wir werden also weder eine gleichgültige, noch eine überflüssige Arbeit unternehmen, wenn wir eine Untersuchung darüber anstellen, ob Christus ein unfehlbares Lehramt in seiner Kirche angeordnet habe.

§. 3. Christus hat eine sichtbare Kirche gestiftet.

Behufs der Ermittelung der ersten Thatsache (ob Christus in seiner Kirche ein unfehlbares Lehramt angeornet habe) müssen wir offenbar zuerst die Frage

---

Apostel) sagt nicht: „Wenn sie euch das Gegentheil predigen oder das ganze Evangelium untergraben, sondern: Wenn sie euch nur das Mindeste anders verkünden, als ihr überkommen habt, wenn sie auch nur eine kleine Veränderung einführen, so seien sie verflucht." Homilie über Galat. 1. Und: „Gleichwie derjenige, welcher das Gepräge der königlichen Münze nur ein wenig beschneidet, die Münze dadurch verfälscht: so verdirbt derjenige, welcher an dem wahren Glauben nur das Mindeste verfälscht (wegnimmt oder zusetzt — nach dem Vorhergehenden), das Ganze, indem er von diesem Beginnen immer zum Schlimmern fortschreitet." Daselbst. Uebersetzung von Arnoldi, S. 23 und 20.

stellen und beantworten, ob Christus eine *Kirche gestiftet* habe. Diese Frage muß aber mit aller Entschiedenheit bejaht werden. Denn wenn, was Christus unstreitig wollte, Menschen seine Lehre annahmen und diese Lehre zur Richtschnur ihres Wandels machten, überhaupt sich an ihn anschlossen und seinem Zwecke weiheten: so bildete sich ja durch die Natur der Sache und also nothwendig eine Klasse von Menschen, die sich durch ihren Glauben und ihre Anhänglichkeit an Christus von den Anderen, die seine Lehre nicht annahmen u. s. w., unterschieden, d. h. es bildete sich eine Gesellschaft, die nach dem Sprachgebrauche *Kirche*[6]) heißt. Was sich aber in Gefolge eines anderweitigen Wollens Christi mit Nothwendigkeit bildete, das muß doch von ihm mitgewollt sein, d. h. eine Kirche muß *von Christus gestiftet sein*.

Aber diese Kirche konnte immer noch wohl eine *unsichtbare* sein, und daher *nach Außen hin unbekannt* bleiben sollen, eben so wie das Mittel der Aussonderung der dazu gehörigen Menschen von Anderen und ihrer Vereinigung untereinander, der (innere) Glaube und die Anhänglichkeit an Christus, *unsichtbar* war, wenigstens nicht nothwendig in die Sichtbarkeit treten mußte: in einer *solchen* Kirche könnte ein *unfehlbares mündliches Lehramt*, weil dieses etwas *Sichtbares* wäre, nicht sein. Soll also Christus ein *unfehlbares mündliches Lehramt* in seiner Kirche angeordnet haben, so muß diese Kirche selbst eine *sichtbare* Kirche sein. Hat denn nun

---

6) Das Wort *Kirche* leiten Einige ab von *κυριακη*, scil. *οικία*, *συνουσια* oder von *κυριακος*, scil. *λαος*, wornach es so viel heißt als *Hans*, *Versammlung*, *Volk des Herrn*. Andere leiten es ab von dem altdeutschen Worte *küren* (was noch in einigen Ableitungen, wie erkoren, Willkühr, vorhanden ist), wonach es denn eine *Versammlung* oder *Gemeinde von auserkorenen oder erwählten Menschen* bezeichnet — im Wesentlichen dieselbe Bedeutung. Noch Andere leiten es ab von dem Kyrie, zu Anfang des Gottesdienstes.

Christus wirklich eine sichtbare Kirche gestiftet? Darauf zur Antwort:

Jesus wollte nicht nur, daß die Menschen seine Lehre annähmen und darnach lebten, an ihn glaubten und ihm anhingen, ohne jedoch durch ein äußeres Zeichen vor der Welt kund zu thun, ob sie zu seinen Freunden oder zu seinen Feinden gehörten; sondern er wollte auch, daß sie dieses durch ein äußeres, in die Sinne fallendes Zeichen vor der Welt kund thun sollten. Er sagt Matth. 28, 29 zu den Aposteln: „Gehet hin, belehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters u. s. w." Vergl. Mark. 16, 15, 16. Alle also, welche auf die Predigt der Apostel seine Lehre annehmen, sollen getauft und auf diese Weise sichtbar der Gesellschaft seiner Freunde oder Anhänger (= seiner Kirche) zugesellt werden. Auch tauften die Apostel wirklich Alle, welche die Predigt des Evangeliums annahmen und sie betrachteten die Taufe, dieses äußere Zeichen in der That als das Mittel der Zugesellung zur Kirche Jesu. Das Erste bedarf als allgemein anerkannt keines Beweises; das Zweite dagegen erhellet unter andern sehr klar aus Apostelg. 2, 41: „Die nun, welche sein Wort annahmen, ließen sich taufen. Und es wurden an diesem Tage hinzugethan (nämlich zur Gesellschaft der Anhänger Jesu = der Kirche Jesu) gegen dreitausend Seelen." War aber die Taufe, dieses äußere Zeichen, das Mittel der Zugesellung zur Kirche Jesu; und war demnach Einer schon ein Mitglied dieser Kirche, ein Christ, sobald er die Taufe empfangen hatte, mochte seine innere Gesinnung, wie auch immer beschaffen sein [7]: dann war ja die Kirche Jesu sicht-

7) Daß hierbei nicht die innere Gesinnung in Betracht kommt, erhellet auch daraus, daß Christus seine Kirche (das Reich Gottes, der Himmel) vergleicht mit einem Acker, auf welchem Weizen und auch Unkraut wächst; mit einem Netze, das gute und schlechte Fische einschließt; mit zehn Jungfrauen, wovon

bar; jedoch strenge genommen zunächst nur für die Mitglieder dieser Kirche selbst; für die Anderen (die Nichtchristen) brauchte sie darum noch nicht sichtbar zu sein — konnte ja die Taufe auch heimlich ertheilt werden. Untereinander wurden die Anhänger Jesu noch durch etwas Anderes bekannt, und wurde also wieder die Kirche, die sie bildeten, sichtbar, nämlich durch die Liebesmahle, welche Jesus zu seinem Gedächtnisse zu feiern befahl (Luk. 22, 19, 20.); welcher Befehl auch nach dem Zeugnisse der Geschichte (I. Korinth. 11, 17 ff.) von denselben vollzogen wurde. Wie durch die Liebesmahle, wurden die Christen auch einander bekannt, und also die Kirche, die sie bildeten, wieder sichtbar, durch den Gebrauch der den Aposteln verliehenen Sündenvergebungsgewalt (Joh. 20, 23.), und überhaupt durch den Gebrauch jener von Christus angeordneten äußern Zeichen (z. B. der Oelung in Krankheiten, wovon Jakobus 5, 14 u. 15. spricht), welche Sakramente genannt werden: weil sie sich, wenn sie von diesen Zeichen Gebrauch machen wollten, an die Diener der Kirche (hier zunächst: an die Apostel) wenden mußten. Allgemein sichtbar wurde jedoch die Kirche durch alles Dieses noch nicht, am wenigsten durch die Liebesmahle: weil die Feier derselben von den ältesten Zeiten her zur Disciplina arcani gehörte. — Aber allgemein sichtbar wurde die Kirche Jesu durch das von ihm in dieser Kirche angeordnete mündliche Lehramt, also durch eben das, dessen Unfehlbarkeit wir beweisen wollen. Jesus selbst lehrte öffentlich vor aller Welt, und er forderte seine Zuhörer auf, an ihn zu glauben und nach der Richtschnur seiner Lehre ihren Wandel einzurichten. Eben so befahl er seinen Jüngern, alle Welt zu belehren und für seine Sache zu gewinnen (Mark. 16, 15, Matth. 28, 19),; was denn

---

fünf klug und fünf thöricht sind; mit einem Hochzeitsmahle, woran Gute und Böse Theil nehmen.

auch, nach dem Berichte der Apostelgeschichte, von diesen geschehen ist. Auf diese Weise wurde die Kirche bei ihrer Gründung durch Christus und seine Apostel nothwendig allgemein sichtbar; und diese allgemeine Sichtbarkeit verblieb der Kirche auch nach dem Tode der Apostel: weil dieselben sich Nachfolger im Lehramte, diese wieder andere u. s. w. bestellten (Apostelg. 13, 1 ff., 20, 28, II. Thimoth. 2, 2, 3, Tit. 1, 5 ff.). Auch mußte das so sein, wenn die Verbreitung des Christenthums nicht mit dem Tode der Apostel aufhören und der denselben gegebene Auftrag, alle Völker der Erde zu belehren (Matth. 28, 19), unausgeführt bleiben sollte. . . . .

So war denn — das ist hiermit zur Genüge erwiesen — die Kirche Jesu ursprünglich sichtbar, sichtbar wenigstens für die Gläubigen selbst durch das Mittel der Zugesellung zu derselben (durch die Taufe) und durch die übrigen Sakramente, welche nur von ihr oder ihren Dienern empfangen werden konnten; allgemein sichtbar, auch für die Ungläubigen, durch das in ihr von Jesus angeordnete mündliche Lehramt, wodurch alle Welt belehrt und zum Christenthume bekehrt werden sollte[8]). Uebrigens setzen Jesus und seine Apostel überall, wo sie diesen Gegenstand berühren, eine sichtbare Kirche voraus. Wie könnte z. B. der halsstar-

8) Manche beziehen sich zum Beweise der allgemeinen Sichtbarkeit der Kirche auch auf Luk. 12, 8, 9: „Wer mich bekennet vor den Menschen, den wird auch des Menschen Sohn bekennen vor den Engeln Gottes; wer mich aber verläugnen wird vor den Menschen, der wird verläugnet werden vor den Engeln Gottes.“ Und allerdings würde der Beweis hieraus geführt werden können, wenn entweder Jesus mit diesen Worten den Christen hätte verpflichten wollen, vor einem Jeden, auch unaufgefordert, seinen Glauben zu bekennen; oder wenn schon der Wandel des Christen ihn nothwendig vor aller Welt als solchen erkennen ließe. Allein weder das Eine noch das Andere wird dargethan werden können.

rige Sünder, wie Jesus Matth. 18, 17 befiehlt, der Kirche angezeigt, wie könnte die Kirche selbst gehört werden, wenn sie unsichtbar wäre? Eben so, wie konnten die Aeltesten von Ephesus die Kirche Gottes regieren, wie Paulus denselben befiehlt Apostelg. 20, 28, wenn die Kirche Gottes unsichtbar war?

Anmerkung 1. Die Protestanten behaupteten ehemals, und hin und wieder behaupten sie noch, Christus habe eine unsichtbare Kirche gestiftet; der Christ sei nicht dem Christen, und überhaupt nicht Menschen, sondern nur Gott, der Herzen und Nieren prüfe, erkennbar: denn die Kirche bestehe einzig aus solchen Mitgliedern, die den wahren christlichen Sinn haben und zum ewigen Leben gelangen. Jedoch sind sie sich hierin nicht immer gleich geblieben, und heutzutage sind sie es noch am allerwenigsten. Melanchthon erklärt loc. theolog. (bei Chemnitz, Exam. Concil. Trid. p. 115.) die Kirche als „Coetus vocatorum profitentium Evangelium“; wonach die Kirche wenigstens noch sichtbar sein kann[9]. Auf ähnliche Weise drücken sich auch andere protestantische Theologen, wie Gerhard und Ernesti, aus. Später, wie bei Calov, verliert die Kirche den Charakter der Sichtbarkeit; denn nach Calov ist die Kirche „Coetus fidelium, qui sub uno capite Christo per verbum et sacra-

9) Bestimmter ist die Sichtbarkeit der Kirche von Melanchthon ausgesprochen in der Confess. doctrinae ecclesiae Saxon. (op. 1. fol. 130 f.): „Non igitur de Ecclesia tanquam de idea Platonica loquimur, sed Ecclesiam monstramus, *quae conspici et exaudiri potest*, iuxta illud. ps. 18.: In omnem terram exivit sonus eorum. Dicimus igitur Ecclesiam *visibilem* in hac vita coetum esse amplectentium Evangelium Christi et recte utentium sacramentis, in quo Deus per ministerium Evangelii est efficax et *multos* ad vitam aeternam regenerat.“

menta collectus alitur et conservatur per eadem ad salutem": wenn nur diejenigen zur Kirche gehören, welche das ewige Heil erlangen, dann ist die Kirche offenbar unsichtbar. Auch mußten wohl die Protestanten zu einer unsichtbaren Kirche ihre Zuflucht nehmen, als sie keine (äußere) Kirche mehr hatten, oder als sie mit der Frage gedrängt wurden, wo denn ihre und überhaupt die wahre Kirche Christi vor Luther und Calvin gewesen sei. Andere, besonders in spätern Zeiten, halfen sich anders. Nach diesen war die wahre Kirche Christi auch als sichtbare Kirche immer vorhanden, aber nicht da, wo sie sonst alle Welt zu finden glaubte, bei den Katholiken; sondern bei denjenigen, welche sich von den Katholiken getrennt haben — bei den Häretikern aller Jahrhunderte. Hiernach sind also die Häretiker von Simon Magus an bis herab auf die neuesten pietistischen Schwärmer — obwohl sie in ihren Grundsätzen und Lehren himmelweit von einander abstehen und gewöhnlich nur darin mit einander übereinstimmen, daß die katholische Kirche die babylonische H... und der Papst der Antichrist sein soll — die Repräsentanten der wahren Kirche Jesu!! Nur sektirerische Verblendung kann mit Marheinecke[10]) behaupten: „Die evangelische (welche?) Kirche habe zur Zeit der Reformation mit der allgemeinen christlichen Kirche (wo war diese, wenn sie nicht bei den Katholiken war?) keinen Streit gehabt, sei auch nie mit ihr im Widerspruche gewesen, sondern nur mit dem römischen und sektirerischen Prinzip, welches sich unter dem Namen und Schein der katholischen Kirche erhoben und als papistische Glaubens- und Gewissenstyrannei geltend gemacht hätte."

Anmerkung 2. Die in neuern Zeiten hin und wieder aufgefaßte Behauptung, daß Christus gar nicht die Absicht gehabt habe, eine neue Religionsgesellschaft oder Kir-

10) Rezension von Möhler's Symbolik, S. 7.

che zu stiften, ist zwar durch das in diesem §. Gesagte hinlänglich widerlegt; doch mag zur weitern Widerlegung noch Folgendes hinzugefügt werden. Nicht blos stellt er als Sittenlehrer Grundsätze auf, die den Lehren der jüdischen Theologen seiner Zeit gegenübertraten und selbst das mosaische Gesetz theilweise reformirten oder vielmehr vervollkommneten (Matth. 5, 17 ff. bis zu Ende, Matth. 19, 7—9); sondern er behauptete auch ausdrücklich, allein Gott nach der Wahrheit zu kennen und allein diese Gotteserkenntniß Anderen mittheilen zu können (Matth. 11, 27, Joh. 1, 18). Er erklärte, mit Johannes dem Täufer habe eine neue religiöse Periode begonnen (Luk. 16, 16); von nun müsse eine Verehrung im Geiste und in der Wahrheit, die nicht mehr an Jerusalem gebunden sei, eintreten (Joh. 4, 20—24); ein Jeder müsse, um in das Reich Gottes eingehen zu können, aus dem Wasser und dem h. Geiste wiedergeboren werden (Joh. 3, 5); in das Reich Gottes, in die Heerde Christi werden aber nicht blos Juden, sondern auch Heiden aufgenommen (Joh. 10, 16, Matth. 21, 43); für alle diese sei der Glaube an ihn, den eingebornen Sohn Gottes, zum Heile nothwendig (Joh. 3, 18. 17, 3); und dieser Glaube endlich müsse selbst auf die Gefahr hin, das Leben zu verlieren, vor der Welt bekannt werden (Luk. 12, 8, 9). Zu allem diesem noch hinzugenommen, was wir bereits wissen, daß er nämlich Alle, die an ihn glaubten und seine Lehre annahmen, zu taufen befahl, und für dieselben noch andere religiöse Gebräuche, wie das Abendmahl, anordnete: wahrlich, es ist unbegreiflich, wie Angesichts alles dessen Christo die Absicht, eine neue Religionsgesellschaft oder Kirche zu stiften, abgesprochen werden kann. Auch haben die Apostel diese Absicht ihres Herrn und Meisters wohl erkannt, indem dieselben sogleich nach seiner Himmelfahrt aus den gläubig gewordenen Juden einen besondern Verein bildeten, der zwar noch den Tempel zu Jerusalem besuchte, doch aber auch schon seine eigenen religiösen Uebungen und Einrichtungen hatte (Apostelg. 2, 37—47).

§. 4. Und er hat in dieser Kirche ein unfehlbares mündliches Lehramt angeordnet — wenigstens für die erste Zeit ihres Bestehens.

Daß Christus in seiner Kirche ein mündliches Lehramt anordnete, hat der vorige §. gezeigt und braucht also hier nicht mehr bewiesen zu werden. War denn nun dieses Lehramt unfehlbar?

Daß das Lehramt Christi selbst unfehlbar war, daß Christus selbst also die Lehre, welche er aus Auftrag Gottes den Menschen mittheilte, unfehlbar richtig vortrug und erklärte, kann, da er — nach unserer Voraussetzung — außerordentlicher Gesandter Gottes an die Menschen war, nicht weiter bezweifelt werden.

Waren denn nun auch die Apostel, die zunächst nach Christus das Lehramt verwalteten, in Vortragung und Erklärung seiner Lehre unfehlbar? Man könnte vielleicht glauben, diese Frage sofort bejahen zu müssen: weil die Apostel Wunder gewirkt haben; allein bei näherer Betrachtung zeigt sich die diesfällige Folgerung als nicht stichhaltig, weil die Apostel sich nicht auf die von ihnen gewirkten Wunder als Beweise ihrer Lehre beziehen und überhaupt daraus, daß irgend ein Heiliger einmal ein oder mehre Wunder gewirkt, noch nicht dessen Unfehlbarkeit gefolgert werden kann. Die Frage läßt sich aber beantworten aus den Aeußerungen und Verheißungen Jesu an die Apostel, die wir in dem N. T. lesen.

Zuerst kommen hier die Vorschriften über das Verhalten der Jünger vor Gericht und die darauf sich beziehenden Verheißungen in Betracht. Matth. 10, 19, 20 sagt Jesus zu den Jüngern bei Gelegenheit, als er sie zum ersten Male aussendet, die Nähe des Reiches Gottes zu predigen: „Wenn sie euch aber (den Gerichten) überantworten, so seid nicht besorgt, wie oder was ihr reden sollet; denn es wird euch zu eben der Stunde gegeben werden, was ihr reden sollet.

tröstete, führte und lehrte, ihr Tröster, Führer und Lehrer sein soll; daß derselbe endlich als Lehrer sie Alles lehren und an Alles erinnern soll, was Jesus ihnen gesagt; und daß er sie noch manches Andere lehren soll, was Jesus ihnen noch nicht gesagt, weil sie es noch nicht zu tragen vermochten; daß er sie überhaupt alle Wahrheit lehren soll, jedoch nur die Wahrheit, die zur Sache Jesu gehört; und daß er selbst auch das Zukünftige ihnen mittheilen soll. Wenn man nun nicht geflissentlich Unverständliches hier suchen will; dann muß man doch gestehen, daß Jesus seinen Jüngern zu ihrer fortgehenden Belehrung den h. Geist zu senden verspricht. Was nun aber auch immer an dieser Stelle der Untersuchung, wo erst blos die historische und göttliche Wahrheit der in Schrift und Tradition enthaltenen christlichen Lehren im Allgemeinen als bewiesen vorausgesetzt wird, unter h. Geist gedacht werden mag, so viel ist doch auf jeden Fall hier schon gewiß, daß unter oder mit diesem heil. Geiste mindestens ein übernatürlicher Beistand den Jüngern in ihrer Eigenschaft als Verkündiger der Lehre Jesu verheißen wird; und es ist, wenn diese Verheißung erfüllt worden, dann eben so gewiß, daß auch die Jünger, dieses zweite Subjekt des Lehramtes in der Kirche Jesu, in Vortragung und Erklärung der Lehre Jesu unfehlbar waren. Daß aber Jesus seine Verheißung erfüllt habe, läßt sich schon darum nicht bezweifeln, weil er außerordentlicher Gesandter Gottes an die Menschen war und als solcher nicht täuschen wollen konnte. Aber die Geschichte sagt auch ausdrücklich, daß und wann er seine Verheißung, die er bei seiner Himmelfahrt nochmal wiederholte (Apostelg. 1, 4—5), erfüllt habe — nämlich zehn Tage nach dieser seiner Himmelfahrt, am Pfingstfeste. Apostelg. 2, 1—4: „Und als der Tag des Pfingstfestes angekommen war, da waren sie alle beisammen an demselben Orte (in Jerusalem). Und es

§. 4. Und er hat in dieser Kirche ein unfehlbares mündliches Lehramt angeordnet — wenigstens für die erste Zeit ihres Bestehens.

Daß Christus in seiner Kirche ein mündliches Lehramt anordnete, hat der vorige §. gezeigt und braucht also hier nicht mehr bewiesen zu werden. War denn nun dieses Lehramt unfehlbar?

Daß das Lehramt Christi selbst unfehlbar war, daß Christus selbst also die Lehre, welche er aus Auftrag Gottes den Menschen mittheilte, unfehlbar richtig vortrug und erklärte, kann, da er — nach unserer Voraussetzung — außerordentlicher Gesandter Gottes an die Menschen war, nicht weiter bezweifelt werden.

Waren denn nun auch die Apostel, die zunächst nach Christus das Lehramt verwalteten, in Vortragung und Erklärung seiner Lehre unfehlbar? Man könnte vielleicht glauben, diese Frage sofort bejahen zu müssen: weil die Apostel Wunder gewirkt haben; allein bei näherer Betrachtung zeigt sich die diesfällige Folgerung als nicht stichhaltig, weil die Apostel sich nicht auf die von ihnen gewirkten Wunder als Beweise ihrer Lehre beziehen und überhaupt daraus, daß irgend ein Heiliger einmal ein oder mehre Wunder gewirkt, noch nicht dessen Unfehlbarkeit gefolgert werden kann. Die Frage läßt sich aber beantworten aus den Aeußerungen und Verheißungen Jesu an die Apostel, die wir in dem N. T. lesen.

Zuerst kommen hier die Vorschriften über das Verhalten der Jünger vor Gericht und die darauf sich beziehenden Verheißungen in Betracht. Matth. 10, 19, 20 sagt Jesus zu den Jüngern bei Gelegenheit, als er sie zum ersten Male aussendet, die Nähe des Reiches Gottes zu predigen: „Wenn sie euch aber (den Gerichten) überantworten, so seid nicht besorgt, wie oder was ihr reden sollet; denn es wird euch zu eben der Stunde gegeben werden, was ihr reden sollet.

Denn ihr seid es nicht, die da reden, sondern der Geist eures Vaters, der in euch redet." Nachdem Jesus Luk. 12, gelegentlich den Aposteln vor vielem Volke die Predigt des Evangeliums aufgetragen, fügt er VV. 11 und 12 bei: "Wenn sie euch aber führen werden in ihre Synagogen, und vor die Obrigkeiten und Gewaltigen, so seyd nicht besorgt, wie oder womit ihr euch verantworten, oder was ihr reden sollet. Denn der heilige Geist wird euch zu derselben Stunde lehren, was ihr sagen sollet." Eben so in der Weissagung von der Zerstörung Jerusalems Mark. 13, 11: "Und wenn sie euch führen und überantworten, so sinnet nicht zuvor darauf, was ihr reden sollet; sondern was euch in derselbigen Stunde wird eingegeben werden, das redet: denn ihr seid es nicht, die da reden, sondern der h. Geist." Und Luk. 21, 14, 15: "Nehmet es denn zu Herzen: sinnet nicht zuvor darauf, wie ihr euch verantworten sollet: denn ich werde euch Mund und Weisheit geben, welcher nicht werden widerstehen, noch widerstehen können alle eure Widersacher." In allen diesen Stellen verspricht Jesus seinen Jüngern einen übernatürlichen Beistand, so oft sie vor die Gerichte geführt würden und sich da verantworten müßten." "Es ist zwar nur ein Schluß a minori ad maius," — sagt sehr wahr Michaelis [11]) — "aber gegen den sich wohl kaum etwas Vernünftiges einwenden läßt. Hatten die Apostel bei ihren im Gericht gehaltenen, und der Nachwelt nicht bleibenden Reden, in denen sie nicht sowohl Lehrer, als Sachwalter sind, eine Inspiration (einen übernatürlichen Beistand) zu erwarten, wie viel mehr dann in ihren Schriften (wir setzen hinzu: überhaupt in allen ihren Vorträgen), die der Nachwelt der Grund der Glaubenslehre sein müssen?"

Weit wichtiger jedoch für unsern Zweck sind die Ver-

11) Einleit. in die göttlichen Bücher des N. T. I. Th. §. 14.

heißungen des h. Geistes an die Jünger, welche wir in der Abschiedsrede Jesu an dieselben Joh. 14. 15. und 16. lesen. Joh. 14, 16, 17: „Und ich will den Vater bitten, und er wird euch einen andern Tröster geben, daß der bei euch bleibe in Ewigkeit, den Geist der Wahrheit, welchen die Welt nicht empfangen kann; denn sie sieht ihn nicht und kennet ihn nicht. Ihr aber werdet ihn kennen; denn er wird bei euch bleiben und in euch sein.“ Das. VV. 25 u. 26: „Solches habe ich zu euch geredet, da ich bei euch bin. Der Tröster aber, der h. Geist, den der Vater senden wird in meinem Namen, der wird euch Alles lehren, und euch erinnern an das, was ich euch gesagt habe.“ Kap. 15, 26: „Wenn aber der Tröster kommt, den ich euch vom Vater senden werde, den Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht; der wird zeugen von mir.“ Kap. 16, 7, 8: „Aber, ich sage euch die Wahrheit, es ist euch gut, daß ich hingehe. Denn wenn ich nicht hingehe, wird der Tröster nicht zu euch kommen; wenn ich aber hingehe, werde ich ihn euch senden. Und wenn dieser kommt, wird er die Welt überführen von der Sünde, und von der Gerechtigkeit, und vom Gerichte.“ Das. VV. 12, 13, 14: „Ich habe euch noch Vieles zu sagen, aber ihr könnet es anjetzt nicht tragen. Wenn er aber kommt, der Geist der Wahrheit, der wird euch alle Wahrheit lehren. Denn er wird nicht aus sich selbst reden; sondern was er hören wird, das wird er reden; und das Zukünftige wird er euch verkündigen. Derselbige wird mich verherrlichen, denn vom Meinen wird er nehmen, und euch verkündigen.“ Alle diese Stellen stimmen unwidersprechlich darin miteinander überein, daß statt des scheidenden Jesus ein anderer Tröster, Führer, Lehrer, nämlich der heil. Geist zu den Aposteln, aber auch nur zu diesen, nicht zur Welt, kommen soll; und daß dieser h. Geist, welchen Jesus ihnen vom Vater senden und der nicht wieder von ihnen weggehen, sondern ewig bei ihnen bleiben wird, fürderhin statt Jesu, der sie bisheran

tröstete, führte und lehrte, ihr Tröster, Führer und Lehrer sein soll; daß derselbe endlich als Lehrer sie Alles lehren und an Alles erinnern soll, was Jesus ihnen gesagt; und daß er sie noch manches Andere lehren soll, was Jesus ihnen noch nicht gesagt, weil sie es noch nicht zu tragen vermochten; daß er sie überhaupt alle Wahrheit lehren soll, jedoch nur die Wahrheit, die zur Sache Jesu gehört; und daß er selbst auch das Zukünftige ihnen mittheilen soll. Wenn man nun nicht geflissentlich Unverständliches hier suchen will; dann muß man doch gestehen, daß Jesus seinen Jüngern zu ihrer fortgehenden Belehrung den h. Geist zu senden verspricht. Was nun aber auch immer an dieser Stelle der Untersuchung, wo erst blos die historische und göttliche Wahrheit der in Schrift und Tradition enthaltenen christlichen Lehren im Allgemeiuen als bewiesen vorausgesetzt wird, unter h. Geist gedacht werden mag, so viel ist doch auf jeden Fall hier schon gewiß, daß unter oder mit diesem heil. Geiste mindestens ein übernatürlicher Beistand den Jüngern in ihrer Eigenschaft als Verkündiger der Lehre Jesu verheißen wird; und es ist, wenn diese Verheißung erfüllt worden, dann eben so gewiß, daß auch die Jünger, dieses zweite Subjekt des Lehramtes in der Kirche Jesu, in Vortragung und Erklärung der Lehre Jesu unfehlbar waren. Daß aber Jesus seine Verheißung erfüllt habe, läßt sich schon darum nicht bezweifeln, weil er außerordentlicher Gesandter Gottes an die Menschen war und als solcher nicht täuschen wollen konnte. Aber die Geschichte sagt auch ausdrücklich, daß und wann er seine Verheißung, die er bei seiner Himmelfahrt nochmal wiederholte (Apostelg. 1, 4—5), erfüllt habe — nämlich zehn Tage nach dieser seiner Himmelfahrt, am Pfingstfeste. Apostelg. 2, 1—4: „Und als der Tag des Pfingstfestes angekommen war, da waren sie alle beisammen an demselben Orte (in Jerusalem). Und es

entstand plötzlich vom Himmel ein Brausen, wie eines herankommenden gewaltigen Windes, und erfüllte das ganze Haus, wo sie saßen. Und es erschienen ihnen vertheilte Zungen, wie des Feuers, und es ruhete auf einem Jeden von ihnen. Und sie wurden Alle erfüllet mit dem h. Geiste, und begannen zu reden in mancherlei Sprachen, so wie der heil. Geist ihnen gab auszusprechen.“ Endlich glaubten auch die Apostel selbst, daß sie in ihrem Lehramte den Beistand des h. Geistes hätten, und daß also Jesus seine Verheißung wirklich erfüllt habe. So sagen sie in ihrem Beschlusse an die Christen zu Antiochien Apostelg. 15, 28 mit ausdrücklichen Worten: „Es hat gefallen dem h. Geiste und uns [12]), euch weiter keine Last aufzulegen, als diese nothwendigen Stücke.“

Hatte denn nun aber jeder Apostel allein schon die Gabe der Unfehlbarkeit im Lehramte, oder hatte sie bloß das ganze Kollegium der Apostel? Die Verheißungen des h. Geistes Joh. 14, 15, 16, deuten offenbar auf das Erste hin. Denn darnach sollte der h. Geist den Jüngern fürderhin das sein, was ihnen bisher Jesus war: Tröster, Führer, Lehrer; Jesus war aber einem jeden einzelnen Jünger ein absolut zuverlässiger, weil göttlicher, Lehrer; und wurde also ein Jeder derselben schon für seine Person durch Jesus unfehlbar richtig geleitet und belehrt. Diese persönliche Unfehlbarkeit der einzelnen Apostel unterstellt auch Paulus offenbar; wenn er I Korinth. 7, 40 sagt: „Seliger aber wird sie (die Wittwe) sein, wenn sie so bleibet, nach meinem Erachten: ich meine aber, daß auch ich den Geist Gottes habe.“ Denn was anders will Paulus hiermit sagen als: Ihm sei der h. Geist (und mit dem h. Geiste die Gabe der Unfehlbarkeit) so eigen, daß auch sein Privaturtheil (im Gegensatz zu dem

12) „uns durch ihn und mit ihm; weil ihm, so uns.“ — Kistemaker ad h. l.

kollegialischen) in Sachen des Heiles nicht irrig sein könne. Dasselbe setzt er von den übrigen Aposteln voraus in den Worten: „Ich meine aber, daß auch ich den Geist Gottes habe.“ Paulus glaubt also von sich und den anderen Aposteln, daß ein Jeder aus ihnen für seine Person unfehlbar sei in Sachen des Heiles, sogar in der Angabe und näheren Bestimmung solcher Heilssachen, worüber Jesus nicht ausdrücklich gesprochen hat. Auch die andern Apostel müssen das geglaubt haben, zumal die Geschichte fast nichts von kollegialischen Beschlüssen derselben sagt, und diese daher sonst so gut wie keinen Gebrauch von der ihnen verliehenen Unfehlbarkeit gemacht hätten. Und sehen wir auf den Zweck, den Jesus bei Verleihung der Gabe der Unfehlbarkeit an die Apostel im Auge hatte und einzig im Auge haben konnte, so zeigt sich auch, daß derselbe nur bei einer persönlichen Unfehlbarkeit der Apostel erreicht werden konnte. Dieser Zweck war doch unstreitig der, daß seine Lehre überall, in aller Welt, richtig und vollständig verkündigt würde; wäre dieser Zweck aber erreicht worden, wenn die Apostel blos kollegialisch und nicht zugleich auch persönlich unfehlbar gewesen wären? Mußte ja der eine in diese, der andere in jene Weltgegend wandern, um die Lehre Jesu zu verkündigen und überhaupt, um die Kirche Jesu erst zu gründen. Hätte nun jeder Apostel für seine Person irren können; so wäre schon von Anbeginn her keine Gewißheit dagewesen, daß die einzelnen Gemeinden die Lehre Jesu richtig und vollständig überkommen hätten. Wäre aber diese Gewißheit von Anbeginn her bei den einzelnen Gemeinden vermißt worden, so würde sie auch bei der ganzen Kirche vermißt worden sein und immer vermißt werden. Offenbar forderte also der Zweck der den Aposteln verliehenen Unfehlbarkeit eine persönliche Unfehlbarkeit derselben, weil einzig bei einer solchen dieser Zweck vollkommen erreicht werden konnte. Es versteht sich aber von selbst, daß, wenn die Apostel per-

sönlich in ihrem Lehramte unfehlbar waren, sie es dann gewiß auch kollegialisch, d. h. da waren, wo sie miteinander versammelt die Lehre Jesu vortrugen und erklärten [13]).

Man könnte einwenden, die Apostel selbst müßten sich doch nicht für persönlich unfehlbar gehalten haben, weil sie sich zur Entscheidung der zu Antiochien entstandenen Streitfrage über die Verbindlichkeit des jüdischen Zeremonialgesetzes in Jerusalem versammelt hätten: wozu das (könnte man sagen), wenn jeder Apostel allein schon über die Streitfrage unfehlbar richtig entscheiden konnte? Allein hier waren Umstände vorhanden, welche einen kollegialischen Ausspruch der Apostel nothwendig machten. Nach Apostelg. 15, 1. hatten nämlich Einige, die von Judäa herab nach Antiochien gekommen waren, die Brüder gelehrt, die Beschneidung nach dem Gesetze Moses sei zur Seligkeit nothwendig, und sich dabei höchst wahrscheinlich auf einen Apostel oder Gehülfen der Apostel als Gewährsmann berufen. Weil nun Paulus und Barnabas, die sich eben zu Antiochien befanden, sich denselben widersetzten (V. 2.), und daher die daselbst befindlichen Gläubigen nothwendig in Verwirrung gesetzt wurden, so beschloß man, den Paulus und Barnabas sammt noch einigen Andern dieser Frage wegen hinauf zu den Aposteln und Aeltesten in Jerusalem zu senden. Offenbar war in diesem Falle, da ein-

---

13) Man beruft sich zum Beweise der persönlichen Unfehlbarkeit der Apostel zuweilen auch darauf, daß der h. Geist nach Apostelg. 2, 3 u. 4. auf einem Jeden von ihnen geruhet und in einem Jeden seine wunderbaren Wirkungen hervorgebracht habe. Allein seine wunderbaren Wirkungen hat der h. Geist in noch vielen Anderen hervorgebracht, und er hat am Pfingstfeste gewiß auch auf den andern Personen, die sich in der Gesellschaft der Apostel befanden, geruhet, ohne darum jedoch in denselben eine bleibende persönliche Unfehlbarkeit zu begründen.

zelne apostolische Autoritäten einander gegenüber standen oder doch einander gegenüber gestellt wurden, die Entscheidung eines einzelnen Apostels über jene Streitsache zur Beruhigung der Gläubigen in Antiochien nicht hinreichend, sondern dazu war eine kollegialische Entscheidung der Apostel absolut erforderlich. In ihrem Antwortschreiben an die Antiochener VV. 24 und 25 heißt es auch ausdrücklich: „Da wir vernommen haben, daß Einige der Unsrigen hergekommen sind, euch durch Reden beunruhigt, und eure Gemüther verwirret haben, denen wir keine Weisung gegeben; so haben wir, in unserer Versammlung, für gut befunden, Männer zu erlesen und zu euch zu senden u. s. w." Diese Geschichte beweiset demnach zunächst nur, daß die Apostel eine kollegialische Entscheidung in der Streitsache für nothwendig erachtet, keineswegs aber auch, daß sie sich nicht für persönlich unfehlbar gehalten haben. Uebrigens enthält diese Geschichte eine Weisung, wie in der Folge der Irrthum Einzelner sollte erkannt, überwogen und vernichtet werden — nämlich durch Entgegenstellung des allgemeinen Glaubens der Kirche. — Wollte man gegen die persönliche Unfehlbarkeit der Apostel den Irrthum Petri, wovon Paulus im 2. Kapitel des Briefes an die Galater spricht, so wie den Widerspruch, welchen dieser dagegen erhob, geltend machen; so übersähe man, daß Petri Irrthum nicht die Lehre Jesu, als worin allein er nach den Verheißungen Joh. 14. 15. 16. unfehlbar war, sondern nur eine Handlungsmaxime betraf, indem er es nach VV. 12, 13 u. 14, um den Juden keinen Anstoß zu geben, für zuträglich erachtete, im Verkehr mit den Heidenchristen das Zeremonialgesetz zu beobachten. „Der Fehler Petri" — sagt schon Tertullian de praescript. cap. 23. — „war ein Fehler des Betragens, nicht der Lehre (conversationis fuit vitium, non praedicationis)." Wenn daselbst, V. 2, Paulus von sich selbst sagt, er sei nach Jerusalem gegangen, um sich mit den

Aposteln, besonders mit den Angesehenen, über das Evangelium, das er unter den Heiden predigte, zu besprechen; so hat er das offenbar nicht um seiner selbst willen, nämlich nicht etwa wegen eines Zweifels an der Wahrheit der von ihm gepredigten Lehre, gethan, sondern um seinen Widersachern, welche nach VV. 3, 4 u. 5 ausstreuten, er entbinde mit Unrecht die Christen von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes, und die auf diese Weise seine Bemühungen um das Evangelium zu vereiteln suchten, den Mund zu stopfen.

Daß außer den Aposteln auch noch einige andere Lehrer die Gabe der Unfehlbarkeit, wenn auch nur vorübergehend, hatten, erhellet aus 1 Korinth. 12, 8, wo von den außerordentlichen Gaben, die in der apostolischen Zeit zuweilen bei der Handauflegung der Apostel (Firmung) mitgetheilt wurden, gehandelt und gesagt wird: „Dem Einen wird durch den Geist verliehen das Wort der Weisheit (im Reden), dem Andern das Wort der Wissenschaft (im Erkennen) durch denselbigen Geist.“ Denn unstreitig waren diese Männer wenigstens in dem Momente, wo sie aus Eingebung des h. Geistes lehrten, unfehlbar. Daß sie aber auch wirklich nur in diesem Momente, und also nur voübergehend, d. h. nur so lange als der heil. Geist in ihnen wirkte, unfehlbare Lehrer waren, geht daraus hervor, daß sie nicht als zum eigentlichen Lehramte gehörig, sondern nur als solche betrachtet werden, die vorübergehend lehrten, und zwar eben nur Das dann lehrten, was ihnen der h. Geist zu dieser Zeit eingab. — Um des vorhin angegebenen Zweckes der an die Apostel verliehenen Unfehlbarkeit willen müssen wir jedoch annehmen, daß auch diejenigen, welche in jener ersten Zeit bleibend Lehrer waren und mit den Aposteln das eigentliche Apostelamt verwalteten, d. h. diejenigen, welche sich die Apostel als Gehülfen in ihrem Amte zugesellten und nachher aussendeten, um selbstständig

abhängig von ihnen (den Aposteln) das Evangelium Christi zu predigen und christliche Gemeinden zu bilden, welche also mit den Aposteln die Kirche Christi auf Erden gründeten — die sogenannten Mitapostel (Coapostoli) oder Apostel vom zweiten Range, wie Markus, Lukas und Barnabas — bleibend unfehlbar waren, wie sie denn auch immer von der großen Mehrheit der Christen als bleibend unfehlbare Lehrer betrachtet wurden; nicht aber auch diejenigen, welche, wie Titus und Timotheus, blos schon gestifteten Gemeinden als Lehrer und Vorsteher vorgesetzt wurden: denn hier konnte jener Zweck auch ohne persönliche Unfehlbarkeit dieser Lehrer erreicht werden. Auch werden jene Mitapostel noch besonders vom h. Geiste zu ihrem Amte ausgerüstet gewesen sein; wie das denn auch in Ansehung des Barnabas die Schrift ausdrücklich bezeugt. Apostelg. 13, 2.

Resultat: Christus hat wirklich in seiner Kirche ein unfehlbares mündliches Lehramt angeordnet, wenigstens für die erste Zeit ihres Bestehens: das Subjekt desselben waren die Apostel und die sogenannten Mitapostel, und diese alle waren nicht blos kollegialisch, sondern auch persönlich unfehlbar.

§. 5. Digression über die göttliche Eingebung (Inspiration) der apostolischen Schriften.

Wenn die Apostel (und Mitapostel) sich in ihrem Lehramte des Beistandes des h. Geistes zu erfreuen hatten (voriger §.), dann folgt um des Zweckes willen, wozu ihnen dieser Beistand dienen sollte, daß sie sich desselben nicht blos da, wo sie mündlich, sonderu auch da, wo sie schriftlich (durch Schriften) lehrten, zu erfreuen hatten. Denn wenn ihnen der h. Geist verliehen wurde zu dem Zwecke, daß die Lehre Jesu rein und vollständig an die Menschen ge-

bracht würde, so mußte ja derselbe mit ihnen sein, sie mochten mündlich oder durch Schriften lehren. Und hieraus folgt dann weiter, daß ihre Schriften göttlich eingegeben oder inspirirt, und mithin, insofern sie Glaubens- und Sittenlehren enthalten, unfehlbar richtig [14]) sind — so gut wie die Schriften des A. T., über welche letztere in dieser Beziehung viele Stellen des N. T. (z. B. Luk. 1, 70, Apostelg. 3, 18, II Timoth. 3, 16, Hebr. 1, 1, II Petr. 1, 20) sprechen. Auch haben die Christen von jeher die Schriften der Apostel für inspirirt gehalten. Theophilus Antiochenus führt lib. 3. ad Autolycum cap. 14. als ein Gebot der göttlichen Schrift oder des göttlichen Wortes (ὁ θειος λογος) an die Stellen Röm. 13, 7, 8. und I Timoth. 1, 2; vorher cap. 12. sagt er von den Propheten und Evangelisten ganz allgemein, sie alle hätten, von dem Einen Geiste Gottes angeweht (πνευματοφορους ἑνι πνευματι θεου), gesprochen. Irenäus sagt lib. 2. cap. 47. von den Schriften des A. und N. T. (wie erhellet aus der Beziehung dieses Kapitels auf das 46.) auf gleiche Weise: „Die Schriften sind vollkommen, weil nämlich von dem Worte (Sohne) Gottes und dessen Geiste gesagt oder diktirt (quippe a Verbo Dei et Spiritu eius dictae — nach einer andern Lesart: dictatae)." Tertullian Apologet. c. 31.: „Wenn man also glaubt, wir kümmerten uns nicht um die Wohlfahrt der Kaiser, so sehe man ein das Wort Gottes, unsere Schriften. . . . Aus diesen erkennet es, daß uns geboten sei, zum

14) So lehren die Theologen durchgängig. Holden sagt z. B. analyt. fid. cath. lib. 1. cap. 5. (p. 39 edit. Braun.): „Auxilium speciale divinitus praestitum auctori cuiuslibet scripti, quod pro verbo Dei recipit Ecclesia, ad ea solummodo se porrigit, quae vel sunt *pure doctrinalia*, vel *proximum aliquem aut necessarium habent ad doctrinalia respectum*; in iis vero quae non sunt de instituto scriptoris vel ad alia referuntur, eo tantum subsidio Deum illi adfuisse iudicamus, quod piissimis ceteris auctoribus commune sit."

Ueberflusse der Güte auch für unsere Feinde zu bitten und für unsere Verfolger Wohlthaten zu erflehen.“ Wie diese Väter der ersten, so auch die der folgenden Jahrhunderte.

Man ist allgemein und mit Recht einverstanden, daß Gott die Propheten und Apostel in mancherlei Weise inspiriren, d. h. denselben in mancherlei Weise Dinge mittheilen konnte, die ihnen sonst unbekannt geblieben wären; z. B. in der Weise, daß Gott in vernehmlichen Lauten zu ihnen redete und ihnen Begriffe (Erkenntnisse) von Objekten beibrachte, die ihnen sonst unbekannt geblieben wären; oder daß Gott ihnen Vorstellungen (Anschauungen beibrachte, die sie dann zu Erkenntnissen bearbeiteten, und daß er diese Vorstellungen entweder unmittelbar in ihrem Geiste wirkte, oder daß er von Außen her ihnen Objekte zur Anschauung vorhielt u. s. w. — Nicht so einverstanden ist man über die Ausdehnung und Grenzen der Inspiration. In dem 16. Jahrhunderte fing man in den Schulen an, eine zweifache Inspiration zu unterscheiden [15], eine positive und eine negative; jene, lehrte man, habe dann statt gefunden, wenn von Gott auf übernatürliche Weise Dinge mitgetheilt wurden, die natürlicher Weise nicht in den Bereich des menschlichen Erkennens fallen — also z. B. bei den Propheten, wenn ihnen die Zukunft erschlossen wurde, und bei dem h. Paulus, als er, wie er selbst Galat. 1. versichert, sein Evangelium unmittelbar von Gott erhielt; dagegen habe diese bei den h. Autoren nur dann stattgefunden, wenn sie etwas der Welt mittheilten, schriftlich oder mündlich, was sie selbst gesehen und gehört oder doch von Augen- und Ohrenzeugen vernommen hätten, und habe sich diese negative Inspiration darauf beschränkt zu verhüten, daß der Autor das, was er selbst gesehen und gehört (wie Matthäus und Johannes

---

15) So z. B. Kardinal Cajetan in Commentar. in Lucam und Melchior Canus loc. theolog. lib. 2. c. 16 et 17. Vergl. Calmet, de sacr. libr. inspirat. ad II. Petri.

in Bezug auf das, was sie von den Lehren und Thaten Jesu erzählen) oder doch von Augen- und Ohrenzeugen vernommen (wie Markus und Lukas, welche ihre dießfälligen Berichte nach den Erzählungen von Augen- und Ohrenzeugen geben), nicht unrichtig mittheile. Gegen diese Unterscheidung einer positiven und negativen Inspiration läßt sich offenbar keine gegründete Einwendung erheben als etwa die, daß die negative Inspiration keine eigentliche und wahre Inspiration sei; was denn auch, da sich dieselbe, wie gesagt, darauf beschränkt zu verhüten, daß der h. Autor nichts Unrichtiges mittheile, unbedenklich eingeräumt werden muß. Uebrigens braucht auch bei dieser negativen Inspiration nicht immer an ein positives übernatürliches Einwirken Gottes zu dem berührten Zwecke gedacht zu werden, sondern nur dann, wenn das natürliche Erkenntnißvermögen des Autors dazu nicht ausreicht. Aber wie haben wir uns die positive Inspiration näher zu denken? Etwa, daß mit der Sache auch jedes einzelne Wort zur Bezeichnung der Sache den h. Autoren eingegeben worden sei? Den Verheißungen Jesu Joh. 14. 15 u. 16, sowie dem Ausspruche des Concilii Tridentini sess. 4. Decret. de canon. scripturis, wodurch blos im Allgemeinen Gott für den Urheber beider Testamente erklärt wird, thun wir vollkommen genug, wenn wir annehmen, daß denselben blos die Sache göttlich eingegeben, dagegen die Art und Weise, die Sache (mündlich und schriftlich) mitzutheilen, ihrer Individualität überlassen wurde. Auch fordert der Zweck der positiven Inspiration nicht, mehr anzunehmen.

Bei dieser Ansicht von (positiver und negativer) Inspiration fällt eine Menge Einwendungen, die dagegen erhoben zu werden pflegen, von selbst weg — wie z. B., daß die Verfasser der h. Schriften auf eine ganz menschliche Weise erzählen; daß jeder seine eigene Schreibart habe; daß sie sich auf ihren subjektiven Antheil an ihren Schriften berufen (Luk. 1, 1—5, Joh. 19, 35.

I. Joh. 1, 1, 2.), daß sie bei Anführung derselben Reden und bei Erzählung derselben Begebenheiten von einander abweichen; daß sie untereinander in (scheinbaren) Widersprüchen stehen u. s. w. Man vergleiche, was im Jahrgang 1845 dieser Zeitschrift, im 3. Hefte, S. 61 bis 64 über die drei Sätze der Löwener Theologen Lessius und Hamelius gesagt ist.

Anmerkung. Wir haben (in den §§. 3 u. 4) die Existenz einer von Christus gestifteten unfehlbaren Kirche aus den darüber sprechenden Stellen der h. Schrift (deren historische und göttliche Wahrheit hier vorausgesetzt wird) bewiesen und daraus dann (in diesem §.) die Inspiration der apostolischen Schriften gefolgert — ein Verfahren, welches alle besonnenen Theologen älterer und neuerer Zeit einhalten und auch einhalten müssen, wenn sie nicht ihr Gebäude in die Luft bauen oder sich in einem fehlerhaften Zirkel bewegen wollen. Denn die Stiftung einer unfehlbaren Kirche durch Christus ist ein historisches Faktum und kann dasselbe daher, da es in die Vorzeit fällt, nur, wie jedes andere Faktum der Vorzeit, aus geschichtlichen Daten, hier: aus den dießfälligen Aeußerungen und Verheißungen Christi, die uns zunächst aus den heiligen Schriften bekannt sind, ersehen werden. Die Fortdauer dieser Kirche bis zum Ende der Welt ergibt sich dann, wie wir im Folgenden sehen werden, fast ohne alle Schwierigkeit, gleichsam von selbst. Aber unmittelbar kann die Existenz einer unfehlbaren Kirche Christi gar nicht erkannt werden: weil sie sich nicht durch Wunder beglaubigt. Eben so läßt sich auch die Inspiration der apostolischen Schriften nur in dem bisher betretenen Wege erkennen. Denn daß die Schriften der Apostel inspirirt (göttlich eingegeben) sind, inspirirt wenigstens in Allem, was mit der Heilsordnung in wesentlicher Verbindung steht, das läßt sich einzig daraus

ersehen, wie Christus die Apostel zur Verwaltung ihres Amtes ausgerüstet hat, also wieder einzig aus jenen Verheißungen des h. Geistes Joh. 14. 15 u. 16. und noch aus einigen andern Schriftstellen, die in §. 4. zur Erwägung gekommen sind. Einen offenbaren Zirkel machen aber jene Theologen, welche die Inspiration der Schriften der Apostel als einzig erkennbar aus einem deßfallsigen Ausspruche der unfehlbaren Kirche behaupten, d. h. behaupten, einzig daraus, daß diese Kirche sie lehre, könne die Inspiration der apostolischen Schriften erkannt werden. Denn offenbar muß doch die Inspiration und Unfehlbarkeit der Apostel, dieses ersten Subjektes des von Christus angeordneten unfehlbaren Lehramtes (und also auch deren Schriften), erkannt sein, bevor die Unfehlbarkeit ihrer Nachfolger im Lehramte erkannt werden kann — aus demselben Grunde. — Wir hätten noch Mancherlei hierüber zu bemerken, verweisen aber der Kürze wegen und um bereits in dieser Zeitschrift Gesagtes nicht zu wiederholen, auf den Jahrgang 1841, Heft 2, S. 51 bis 75 und S. 205 bis 217.

(Fortsetzung folgt.)

Ueber die Gegenwart Jesu Christi im allerheiligsten Altarssakramente zu einer und derselben Zeit an verschiedenen Orten.

(Ein spekulativer Versuch.)

§. 1.

Die gestellte Aufgabe ist offenbar eine spekulativ-theologische Frage; sie setzt als solche die Wahrheit des christkatholischen Dogma von der Eucharistie voraus und verlangt lediglich eine spekulative Deutung dieses Dogma, zwar nicht

in seinem ganzen Umfange, sondern nur in dem Punkte, daß der Leib Jesu Christi zu einer und derselben Zeit an verschiedenen Orten gegenwärtig sei. Diese Frage geht, der Natur der Sache und auch der Voraussetzung zufolge, nicht auf das Was des Dogma, oder die Begründung desselben aus, sondern lediglich auf das Wie oder die Möglichkeit, die Ergründung desselben. Eben diese Möglichkeit scheint einer großen Schwierigkeit unterworfen zu sein, und bei näherer Betrachtung sogar in eine Unmöglichkeit umzuschlagen. Denn um einen und denselben Körper, auch einen organischen und sofort auch einen Leib, an verschiedenen Orten, d. h. verschiedene Raumtheile ausfüllend, zu denken, zu dem Ende müssen auch verschiedene Zeiten, oder richtiger, verschiedene Zeitmomente gedacht werden. Das Uebergehen des Körpers aus einem Orte in den andern kann nur vermittelst einer Bewegung zu Stande kommen. Jede Bewegung aber als solche enthält Veränderung, wenn auch nicht des sich bewegenden Körpers, so doch des von ihm ausgefüllten Raumes; jede Veränderung aber bildet Nacheinandersein, Zeitabschnitte, Zeitmomente, verschiedene Zeiten. Dieses leidet also keinen Zweifel; nach der gewöhnlichen Erfahrung und dem mit dieser Erfahrung verbundenen Denken muß bei der Verschiedenheit des Ortes bei einem und demselben Körper auch eine Verschiedenheit der Zeit gedacht werden. Die in der vorliegenden Frage gemachte Voraussetzung von dem gleichzeitigen Sein des Leibes Jesu Christi an verschiedenen Orten, scheint daher mit unserer gewöhnlichen Erfahrung und mit dem an dieselbe sich anknüpfenden Denken in Widerspruch zu treten. Eben dieser anscheinende Widerspruch soll beseitigt, oder sein Nichtvorhandensein soll im Wege der Spekulation gezeigt werden, oder sogar, wenn es hoch kommt, soll eine Weise angegeben werden, in welcher das gleichzeitige Sein des Leibes Jesu Christi an verschiedenen Orten gedacht werden könne. Denn, bemerkt Leibnitz in seinem System der Theologie, wenn man mit unwiderleglichen Beweisen der metaphysischen Nothwendigkeit zeigen könnte,

3) Es ist kein Widerspruch darin vorhanden, daß Jesus Christus, unser Erlöser, allzeit im Himmel zur Rechten des Vaters sitze, gemäß einer natürlichen Daseinsweise (iuxta modum existendi naturalem), und daß er nichtsdestoweniger an vielen andern Orten in einer sakramentalen Daseinsweise (sacramentaliter = iuxta modum existendi sacramentalem) mit seiner Substanz für uns gegenwärtig sei [4]).

4) Obgleich diese Daseinsweise kaum einen Ausdruck in Worten findet, so können wir sie doch als Gott möglich mit einem durch den Glauben erleuchteten Denken erreichen (d. h. ein durch den Glauben erleuchtetes Denken könne die Einsicht erlangen, daß sie Gott möglich sei) und wir müssen sie so auf das Standhafteste glauben [5]).

Die Synode von Trient lehrt also, um dasselbe kurz zusammenzufassen: Jesus Christus ist nicht allein mit seiner Gottheit und Menschheit allzeit zur Rechten seines himmlischen Vaters, sondern ist auch in dem allerheiligsten Altars-

---

nis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis eius, quae conversio convenienter et proprie a sancta Catholica Ecclesia Transsubstantiatio est appellata. Can. 2.: Si quis dixerit in sacrosancto Eucharistiae sacramento *remanere substantiam panis et vini, una cum corpore et sanguine Domini nostri Iesu Christi*; negaveritque *mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus, et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini*, quam quidem conversionem Catholica Ecclesia aptissime Transsubstantiationem appellat; anathema sit.

4) L. c. cap. 1.: Nec enim haec inter se pugnant, ut ipse salvator noster semper ad dexteram Patris in coelis assideat, juxta modum existendi naturalem; et ut multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit.

5) L. c. Ea existendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustrata, assequi possumus, et constantissime credere debemus.

sakramente an vielen andern Orten (oder mit andern Worten, unter allen konsekrirten Gestalten des Brodes und des Weines) für uns wahrhaft, wirklich und substanzial gegenwärtig; in diesen beiden Daseinswesen ist kein Widerspruch vorhanden; obgleich zwar die letztere kaum mit Worten zu bezeichnen, also für das gewöhnliche Denken Schwierigkeiten unterworfen sei, so sei dieselbe doch als Gott möglich einem durch den Glauben erleuchteten Denken erreichbar.

§. 3.

Die obige Frage muß nunmehr unter Bezugnahme auf das Konzil von Trient eine etwas allgemeinere Fassung erhalten, nämlich: Wie kann derselbe Jesus Christus, der in seiner Gottheit und Menschheit allzeit zur Rechten seines himmlischen Vaters sitzet, auch gleichzeitig in derselben göttlichen und menschlichen Wesenheit an so vielen Orten in dem allerheiligsten Altarssakramente wahrhaft, wirklich und substanzial gegenwärtig sein?

Was nun die Synode von Trient anbelangt, so ist zuförderst zu bemerken, daß sie über das Sein Jesu Christi im Himmel zur Rechten seines Vaters und über das Sein desselben in dem Altarssakramente in verschiedenen Ausdrücken redet, daß sie sagt, er sei im Himmel naturaliter oder modo existendi naturali, und an vielen andern Orten unter uns sacramentaliter oder modo existendi sacramentali. Sollte die Synode wohl unter der verschiedenen Ausdrucksweise auch eine verschiedene Daseinsweise gedacht haben; und wenn dieses der Fall wäre, würde dadurch nicht die katholische Lehre von der Eucharistie mit sich in Widerspruch gerathen? Oder wenn jenes nicht der Fall ist, und nicht einmal der Fall sein kann, wenn die katholische Lehre von der Eucharistie nicht mit sich in Widerspruch kommen soll, welchen Grund hatte die Synode für die verschiedene Ausdrucksweise, was wollte sie damit sagen?

Erstlich wenn die Synode sagt: Jesus Christus sitze allzeit mit seiner Gottheit und Menschheit zur Rechten sei-

nes himmlischen Vaters in einer natürlichen Daseinsweise; so kann dieses wohl nichts anderes bedeuten, als er sei dort so, daß er von den Engeln und Heiligen in der diesen rein geistigen Wesen eigenthümlichen Anschauungsweise wirklich unmittelbar in der hypostatischen Vereinigung seiner Gottheit und Menschheit angeschaut werde, etwa in ähnlicher Weise, wie er in der Zeit zwischen seiner Auferstehung von den Todten und seiner Himmelfahrt von den Jüngern und andern vertrauten Angehörigen angeschaut wurde. Ich sage in ähnlicher Weise. Denn wie reine Geister anschauen, überhaupt, wie dieselben miteinander verkehren, davon mangelt uns gänzlich alle eigentliche Vorstellung. Wir kennen nur Anschauungen, welche durch unsere sinnlichen Organe vermittelt sind, und von denselben haben wir nur eine eigentliche Vorstellung. Alles, was wir anschauen, ist irgend ein Körper, oder wird uns unter irgend einem körperlichen Bilde vorgestellt. Wie aber die Anschauung rein geistiger Wesen ist, wie dieselben sich gegenseitig anschauen, überhaupt miteinander verkehren, das wissen wir nicht. Wollen wir uns davon eine Vorstellung machen, überhaupt dabei etwas denken, so müssen diese Anschauungen und überhaupt dieser geistige Verkehr unsern Anschauungen und unserm Verkehr mit andern Wesen als ähnlich gedacht und vorgestellt werden. Weil also Jesus Christus im Himmel zur Rechten seines himmlischen Vaters von den Engeln und Heiligen in ähnlicher Weise angeschaut wird, wie wir die Wesen hier auf Erden anschauen; darum sagt die Synode, er sei dort in einer natürlichen Daseinsweise.

Anders aber ist er im Altarssakramente. In demselben wird er von keinem Wesen auf Erden weder mit dem leiblichen noch mit dem geistigen Auge angeschaut. Obgleich er in diesem Sakramente wahrhaft, wirklich und substanzial gegenwärtig ist, so ist er daselbst doch nicht gegenwärtig, wie andere Wesen und Gegenstände uns gegenwärtig sind, welche wir durch unsere Sinne wahrnehmen. Unsere ganze Wahrnehmung und Anschauung hat lediglich die Gestalten

zu ihrem Objekte und nichts Anderes. Deswegen sagt die Synode, Jesus Christus sei in der Eucharistie sacramentaliter gegenwärtig sua substantia, ea existendi ratione, quam verbis exprimere vix possumus. Gleichwie bei der Anschauung eines Dinges dennoch die Substanz oder das Substrat sich unserer Anschauung entzieht und nur in dieselbe die species oder apparentia des Dinges fällt, gerade so verhält es sich mit der substanzialen Gegenwart Jesu Christi im Altarssakramente.

§. 4.

Diese Auslegung der Synode von Trient kann um so weniger in Zweifel gezogen werden, als die verschiedene Seinsweise Jesu Christi im Himmel zur Rechten des Vaters und in der Eucharistie in demselben Sinne bei den vor- und auch nachtridentinischen Theologen und zwar den berühmtesten sich findet. Ja alle Theologen lehren, daß Jesus im Himmel von den Engeln und Heiligen von Angesicht zu Angesicht angeschaut wird. So aber nicht im Altarssakramente. Um dieses einiger Maßen zu zeigen, will ich einige Theologen hier anführen und mit einigen Bemerkungen begleiten. Den Anfang soll einer der größten derselben, der heil. Thomas von Aquin machen. In seiner Summa part. III. quaest. 76. art. 7. wirft derselbe folgende Frage auf: Ob der Leib Christi im Altarssakramente von irgend einem Auge, wenigstens von einem glorifizirten gesehen werden könne? Thomas führt nun zuerst seiner Gewohnheit nach die Gründe an, welche für die Bejahung dieser Frage zu sprechen den Anschein haben. Zuerst, sagt er, scheint es, daß der Leib Christi im Altarssakramente von irgend einem Auge, wenigstens von einem glorifizirten gesehen werden könne. Denn unser Auge wird an dem Sehen des Leibes Christi in dem Altarssakramente verhindert von den ihn selbst umhüllenden sakramentalen Gestalten. Allein ein glorifizirtes Auge kann nicht von irgend etwas verhindert werden, daß es alle Körper sehe, wie sie sind. Folglich u. s. w. — Außerdem wer-

den die Leiber der Heiligen zufolge Philipp. 3 ähnlich sein dem verklärten Leibe Christi. Aber das Auge Christi sieht sich selbst, wie er ist in diesem Sakramente. Folglich kann auf gleiche Weise ihn auch jedes andere verklärte Auge sehen. Ferner werden die Heiligen bei der Auferstehung wie die Engel Gottes sein. Luk. 20. Aber die Engel sehen den Leib Christi, wie er ist, in diesem Sakramente. Denn es gibt auch Teufel, welche diesem Sakramente ihre Ehrfurcht bezeugen und es fürchten. Folglich kann auch ein verherrlichtes Auge Christus sehen, wie er in diesem Sakramente ist. — Allein dagegen ist, daß kein Ding, welches als das eine und dasselbe existirt, von demselben zugleich in verschiedenen Gestalten gesehen werden kann. Ein verherrlichtes Auge sieht aber Christus wie er ist in seiner Gestalt, gemäß jenen Worten des Jesaias: Den König werden sie in seinem Glanze sehen. Folglich scheint es, daß es nicht Christus sieht, wie er ist unter der Gestalt dieses Sakramentes [6].

---

6) Thomas l. c. Artic. VII. Utrum corpus Christi, prout est in hoc sacramento, possit videri ab aliquo oculo, saltem glorificato.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod corpus Christi, prout est in hoc sacramento, possit videri ab aliquo oculo, saltem glorificato. Oculus enim noster impeditur a visione corporis Christi in hoc sacramento existentis propter species sacramentales ipsum circumvolantes. Sed oculus glorificatus non potest ab aliquo impediri, quin corpora quaelibet videat, prout sint. Ergo oculus glorificatus potest videre corpus Christi prout est in hoc sacramento. 2. *Praeterea* corpora sanctorum erunt configurata corpori claritatis Christi, ut dicitur Philipp. 3. Sed oculus Christi videt se ipsum, prout est in hoc sacramento. Ergo pari ratione quilibet alius oculus glorificatus potest ipsum videre. — 3. *Praeterea* sancti in resurrectione erunt aequales Angelis: ut dicitur Luc. 20. Sed Angeli vident corpus Christi, prout est in hoc sacramento: quia etiam daemones inveniuntur huic sacramento reverentiam exhibere et ipsum timere. Ergo pari ratione oculus glorificatus potest Christum videre, prout

Thomas geht nun daran, unter der sogenannten Conclusio seine Ansicht über die aufgeworfene Frage aufzustellen. Er sagt, man müsse ein zweifaches Auge unterscheiden, oculus scilicet, um ihn der größern Deutlichkeit wegen hier im Texte mit seinen eigenen Worten reden zu lassen, corporalis proprie dictus, et intellectualis, qui per similitudinem dicitur. A nullo autem oculo corporali corpus Christi potest videri, prout est in hoc sacramento. Primo quidem corpus visibile per sua accidentia immutat medium. Accidentia autem corporis Christi sunt in hoc sacramento mediante substantia, ita scilicet quod accidentia corporis Christi non habent immediatam habitudinem, neque ad hoc sacramentum, neque ad corpora, quae ipsum circumstant. Et ideo non possunt immutare medium, ut sic ab aliquo corporali oculo videri possint. Secundo quia, sicut supra dictum est, corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae. (art. 1. huius quaest. ad 3.) Substantia autem in quantum huiusmodi, non est visibilis oculo corporali, neque subiacet alicui sensui, sed nec etiam imaginationi, sed soli intellectui, cuius obiectum est, quod quid est, ut dicitur in 3. de Anima. Et ideo proprie loquendo, corpus Christi secundum modum essendi, quem habet in hoc sacramento, neque sensu neque imaginatione perceptibile est, sed solo intellectu, qui dicitur oculus spiritualis. Percipitur autem diversimode a diversis intellectibus. Quia enim modus essendi, quo Christus est in hoc sacramento, est penitus supernaturalis, a supernaturali intellectu, scilicet divino, secundum se visibilis est, et per consequens ab intellectu beato, vel angeli vel hominis, qui secundum participatam

---

est in hoc sacramento. — *Sed contra.* Nihil idem existens, potest simul videri in diversis speciebus. Sed oculus glorificatus semper videt Christum prout est in sua specie, secundum illud Isai. 33. *Regem in decore suo videbunt* Ergo videtur, quod non videat Christum, prout est sub specie huius sacramenti.

claritatem divini intellectus videt ea, quae supernaturalia sunt, per visionem divinae essentiae, ab intellectu autem hominis viatoris non potest conspici nisi per fidem, sicut et cetera supernaturalia. *Sed nec etiam intellectus angelicus secundum sua naturalia sufficit ad hoc intuendum.* Unde Daemones non possunt videre per intellectum Christum in sacramento nisi per fidem, cui non voluntarie assentiunt, sed ad eam evidentia signorum convincuntur: prout dicitur Iacob. 2. Quod daemones credunt et contremiscunt. Thomas behauptet in dieser Conclusion, worin er seine Ansicht aufstellt, daß, obgleich der Leib Christi im Altarssakramente der Substanz nach wirklich sei (per modum substantiae existens), so könne er doch in diesem Leben weder von dem Auge des Körpers, noch des Verstandes gesehen werden; auch von dem Verstande der Engel und Seligen als solchen könne er nicht gesehen werden, doch wohl von diesem vermittelst des Sehens des göttlichen Wesens (per divinae essentiae visionem), und widerlegt alsdann die früher aufgestellten Gründe für die entgegengesetzte Ansicht [7]. Gleichwie Thomas, so hat auch ein berühmter

---

7) *Ad primum* ergo dicendum est, quod oculus noster corporeus per species sacramentales impeditur a visione corporis Christi sub eis existentis, non solum per modum tegumenti, sicut impedimur videre id, quod est velatum quocunque corporali velamine: sed quia corpus Christi non habet habitudinem ad medium, quod circumstat hoc sacramentum, mediantibus propriis accidentibus, sed mediantibus speciebus sacramentalibus.

Ad secundum dicendum, quod oculus corporalis Christi videt seipsum sub sacramento existentem: non tamen potest videre ipsum modum essendi, quo est sub sacramento, quod pertinet ad solum intellectum. Nec tamen est simile de alio oculo glorioso: quia etiam ipse oculus Christi est sub hoc sacramento, in quo non conformatur ei alius oculus gloriosus.

Ad tertium dicendum, quod angelus bonus vel malus non

nachtridentinischer Theologe die in Rede stehende Frage beantwortet. Dieser ist Billuart, der Epitomator und Bearbeiter des Thomas von Aquin [8]). Die neuern Dogmatiker übergehen diese Frage meistens mit Stillschweigen.

§. 5.

Wenn nun auch die Synode von Trient in Uebereinstimmung mit den bewährtesten Theologen vor und nach derselben zwischen dem allzeitigen Sein Jesu im Himmel zur Rechten des Vaters und dem Sein desselben im Altarssakramente einen Unterschied macht; so wird dadurch dennoch kein wesentlicher Unterschied gesetzt in Ansehung jenes unterschiedenen Daseins, so daß Jesus Christus seinem Wesen nach anders im Himmel und anders im Altarssakramente als

---

potest aliquid videre oculo corporeo, sed solum oculo intellectuali. Unde non est similis ratio, ut et dictis patet.

8) Billuarti Summa s. Thomae Tom. XVII. p. 325.: Utrum corpus Christi in Eucharistia possit videri oculo? Duplex est oculus, scilicet corporalis proprie dictus, et intellectualis qui per similitudinem dicitur oculus mentis. R. 1°. Nullus intellectus creatus, sive humanus, sive angelicus, potest virtute naturali attingere Christum in Eucharistia; quia est ibi modo omnino supernaturali, nec ullam habet connexionem sive causae, sive effectus, sive debiti cum rebus naturalibus, quae sunt obiectum intellectus creati, attenta eius virtute naturali. Intellectus enim humanus in hac vita illum attingit per fidem; Beatus in patria, sive humanus, sive angelicus per lumen gloriae in Verbo. R. 2°. Oculus corporeus non potest naturaliter videre corpus Christi in Eucharistia: Tum quia corpus Christi sit ibi inextensum localiter, non potest emittere species visibiles extensas per medium, prout necesse est ad visionem corpoream: Tum quia ibi est ad modum substantiae: substantia autem oculo corporeo videri non potest. — R. 3°. Oculus corporeus de potentia Dei absoluta potest videre corpus Christi in Eucharistia, non tamen modum quo existit.

seiend gedacht werden müßte, oder auch nur könnte. Denn wo er immer als seiend gedacht wird, muß er auch wegen der hypostatischen Vereinigung seiner beiden Naturen als seiend gedacht werden mit seiner ganzen Gottheit und Menschheit. Der von der Synode von Trient ausgesprochene Unterschied seines Seins bezieht sich demnach nur und kann sich auch nur beziehen auf die Art und Weise des Seins (modus essendi) und auf die Erscheinungs- und Wahrnehmungsweise desselben. In dem Himmel zur Rechten des Vaters ist und erscheint er den dort Anwesenden unmittelbar und wird von denselben auch unmittelbar wahrgenommen und angeschaut in der diesem Wesen eigenthümlichen und der unsrigen analogen Anschauungs- und Wahrnehmungsweise. In dem allerheiligsten Altarssakramente ist er auch zwar gegenwärtig seinem Wesen nach unter sinnlichen Gestalten, aber in dieser seiner Gegenwart erscheint er unserm leiblichen Auge nicht als sicht- oder wahrnehmbar, ja nicht einmal einem glorifizirten Auge, als vermittelst eines Aktes der göttlichen Allmacht, sondern wird dort als gegenwärtig erkannt und gewußt lediglich durch das geistige Auge, das Auge des Glaubens.

§. 6.

Nach diesen Erläuterungen komme ich wieder auf die obige Frage zurück. Um dieselbe in ihrer allgemeinsten Fassung auszudrücken, fragt es sich nunmehr: wie kann Jesus Christus mit seiner Gottheit und Menschheit allzeit zur Rechten seines Vaters im Himmel sitzen, und gleichzeitig überall, wo immer das Altarssakrament bereitet (sacramentum altaris conficitur) und aufbewahrt wird, gegenwärtig sein? Wäre hier, was ich zuvörderst bemerke um den Sinn der gestellten Frage genau zu bezeichnen, lediglich von der Gegenwart der Gottheit Jesu Christi die Rede, so hätte die Frage keine besondere Schwierigkeit, und könnte nicht einmal füglich in dieser Sonderung gestellt werden. Denn es

ist bekannt, daß Jesus Christus als Gott überall, wie der Vater und der h. Geist, wahrhaft, wirklich und substanzial gegenwärtig ist, daher auch an allen Orten, um mich so auszudrücken, so viel ihrer auch immer mögen genannt werden. Allein Jesus Christus ist an den oben bezeichneten Orten nach der Lehre der katholischen Kirche nicht nur seiner Gottheit, sondern auch seiner Menschheit nach gegenwärtig, oder mit andern Worten, der Leib Jesu Christi in seiner hypostatischen Vereinigung mit der Gottheit desselben ist an den bezeichneten Orten wahrhaft, wirklich und substanzial gegenwärtig; also der Leib Jesu Christi ist zu einer und derselben Zeit im Himmel zur Rechten des Vaters und auch da, wo immer das Altarssakrament bereitet und aufbewahrt wird, gegenwärtig. Wie ist dieses möglich? Das heißt nicht, möglich an sich (denn dafür bürgt die auf der göttlichen Auktorität beruhende Lehre), sondern, wie ist dieses möglich für unser Denken, oder wie kann diese an sich seiende Möglichkeit unserm Einsehen und Begreifen nahe gebracht werden?

§. 7.

Bei jedem Versuche, welcher zur Ermittelung der in Frage stehenden Möglichkeit angestellt wird, kommt es hauptsächlich auf die Natur und das Wesen des Leibes Jesu Christi an. Darum fragt es sich: Ist der Leib Jesu Christi in der hypostatischen Vereinigung mit seiner Gottheit ein gewöhnlicher menschlicher Leib, wie der unsrige, und wie er war, als er auf Erden wandelte; ist er ein eben so an die Bedingungen des Raumes und an mancherlei sinnliche Bedürfnisse gebundener Leib, wie der unsrige, oder ist er ein ganz anderer, wesentlich von dem unsrigen verschiedener, den Bedingungen des Raumes und den mancherlei sinnlichen Bedürfnissen nicht unterworfener Leib? Jeder, welcher nur einiger Maßen mit der Glaubenslehre der katholischen Kirche bekannt ist, weiß es, daß der Leib Jesu Christi zur Rech-

ten seines himmlischen Vaters und auch im allerheiligsten Altarssakramente ein verherrlichter Leib (corpus glorificatum) ist. Denn obgleich in der neuern Zeit Exegeten und Dogmatiker darüber gestritten haben, ob Jesus in einem glorifizirten Leibe auferstanden sei oder nicht; so sind dieselben doch, wenigstens die orthodoxen, darin einverstanden, daß er in einem glorifizirten Leibe gegen Himmel gefahren sei und daselbst sitzet zur Rechten seines himmlischen Vaters, und daß er auch in einem solchen Leibe in dem allerheiligsten Altarssakramente gegenwärtig sei. Aber das bleibt dennoch immer die wichtige Frage: Wie ist ein glorifizirter Leib beschaffen, oder welches ist sein eigenthümliches Wesen? Bei Matthäus 22, 30, in Verbindung mit Markus 12, 25 und Lukas 20, 24—36 gibt Jesus selbst in einer Streitfrage mit den Sadduzäern über die Auferstehung der Todten von der Beschaffenheit dieses Leibes bestimmte Aufschlüsse. Bei der Auferstehung der Todten, sagt er, werden sie (die Menschen) weder heirathen noch geheirathet werden, sondern sein, wie die Engel Gottes im Himmel. In derselben Weise lautet auch die Stelle bei Markus, mit dem Unterschiede jedoch, daß statt des Satzes bei Matthäus: *ἀλλ' ὡς ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἐν οὐρανῷ εἰσι*, bei Markus steht: *ἀλλ' εἰσὶν ὡς ἄγγελοι οἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Dieser Unterschied ist aber kein Unterschied der Sache, sondern lediglich des Ausdruckes. Am ausführlichsten ist hier seiner Gewohnheit nach Lukas. Seine Worte sind diese: „Die Kinder dieser Welt heirathen und werden verheirathet; die aber würdig geachtet werden jene Welt zu erlangen und die Auferstehung der Todten, die heirathen weder noch werden sie verheirathet; denn sie können nicht mehr sterben, sie sind nämlich den Engeln gleich, und sind Kinder Gottes, weil sie Kinder der Auferstehung sind.“ Die Auferstandenen haben daher noch Leiber und sind nicht von Natur Engel oder reine Geister, aber diese Leiber sind unsterblich und sind nicht den sinnlichen Trieben, Begierden und Bedürfnissen unseres Leibes unterworfen. Dasselbe lehren auch die bewährtesten Theologen, unter an-

dern Cornelius a lapide[9]), Tirinus[10]), Petrus Lombardus[11]), Thomas von Aquin[12]) und Andere.

Gleichwie bei den Evangelisten, so finden sich auch genauere Bestimmungen über das Wesen des auferstandenen und glorifizirten Leibes bei Paulus, insbesondere 1 Cor. 15, 35—49. Nachdem der Apostel die Auferstehung der Todten unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Auferstehung Jesu Christi bewiesen hat, fährt er V. 35 also fort: „Aber es möchte jemand sagen: Wie werden die Todten auferstehen? in wie einem beschaffenen Leibe werden sie kommen (*ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται*)?“ Der Apostel parallelisirt zuerst das Säen, Keimen und Aufgehen des Samenkörnchens mit dem Sterben, Verwesen und Auferstehen der Todten, macht so-

9) Comment. in Matth. l. c.: Beati post resurrectionem in coelo erunt similes angelis, non quoad naturam; sed *primo*, quoad puritatem, *secundo*, quoad vitam spiritualem; vivunt enim cibo non corporali, sed spirituali; *tertio*, quoad incorruptionem et immortalitatem; *quarto*, quoad felicitatem et gloriam, in qua perennabunt in omnem aeternitatem aeque ut angeli.

10) Comment. in Luc. l. c.: *Aequales sunt angelis*, non natura, sed puritate, incorruptione, immortalitate, ac proinde neque cibo, neque nuptiis opus habent.

11) Sententiar. lib. 4. Dist. 44. n. 3. Resurgent sanctorum corpora sine ullo vitio: sine ulla deformitate, sine ulla corruptione, onere, difficultate: in quibus tanta facilitas, quanta felicitas: propter quod spiritualia dicta sunt, cum procul dubio corpora sint futura, non spiritus.

12) Thomas Supplem. 3. part. Quart. 81. art. 4.: Illae operationes naturales, quae ordinantur ad primam perfectionem humanae naturae vel causandam, vel conservandam, non erunt in resurrectione: et huiusmodi sunt actiones animalis vitae in homine, et actiones mutuae in elementis et motus coeli, et ideo omnia haec cessabunt in resurrectione. Et quia comedere et bibere: et dormire et generare, ad animalem vitam pertinent; cum sint ad primam perfectionem naturae ordinata: ideo in resurrectione talia non erunt.

dann aufmerksam auf die Verschiedenheit der Körper in der organischen und nichtorganischen Natur und schließt endlich: „So verhält es sich auch mit der Auferstehung der Todten. Es wird in Verweslichkeit gesäet, es wird in Unvergänglichkeit auferstanden; es wird gesäet in Unehre, es wird auferstanden in Herrlichkeit; es wird gesäet in Schwäche, und es wird auferstanden in Kraft; es wird gesäet ein sinnlicher Leib (σῶμα ψυχικὸν), und es wird auferstehen ein geistiger Leib (σῶμα πνευματικόν); es gibt einen sinnlichen Leib und es gibt einen geistigen Leib, wie auch geschrieben steht: der erste Mensch, Adam, wurde eine lebendige Seele[13]), der letzte Adam (wird) ein lebendigmachender Geist." Die Natur des verklärten Leibes und sein Verhältniß zu dem frühern besteht demnach in Folgendem: An die Stelle des sterblichen Leibes kommt ein unsterblicher, an die Stelle des psychischen kommt ein pneumatischer, an die Stelle des irdischen kommt ein himmlischer. Gleichwie die ψυχὴ ζῶσα, die animalische Lebenskraft, das Prinzip des frühern Leibes war, so wird den neuen Leib das πνεῦμα ζωοποιοῦν beseelen. Der psychische Leib ist nach dem ersten, dem irdischen Adam, geschaffen, der pneumatische nach dem zweiten, dem himmlischen Adam, dem auferstandenen Christus geschaffen. Der irdische Leib ist (Philipp 3, 21) τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν, der himmlische ist σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ.

§. 8.

Ich will nunmehr daran gehen, den glorwürdigen oder verherrlichten Leib (corpus gloriosum sive glorificatum) auf den Grund der angeführten und auseinandergesetzten Schriftstellen näher zu bestimmen. Erstlich, derselbe ist den thierischen Neigungen nicht unterworfen; überhaupt fällt bei ihm alles Sinnliche weg, daher auch das Bedürfniß nach Speise

13) Gen. 2, 7.

und Trank, Ruhe und Schlaf und dergleichen. Derselbe ist unsterblich, keinen Mühen und Schwächen ausgesetzt, er erfreut sich ewiger Frische und Kraft und gleicht dem Wesen der Engel Gottes. Darum nennt der Apostel ihn σῶμα πνευματικόν und πνεῦμα ζωοποιοῦν. Allem Anschein nach ist er an einem bestimmten Raumtheile nicht gebunden. Ein solcher Leib muß aber ein ganz anderer sein, als unser gegenwärtiger Leib wirklich ist. Wir dürfen ihn kaum nach dem Analogon desselben denken, dennoch müssen wir die Leiblichkeit desselben festhalten, wenn er nicht in reine Geistigkeit umschlagen soll. Mit einem solchen Leibe ist auch Christus allzeit im Himmel zur Rechten seines himmlischen Vaters, und allenthalben gegenwärtig in dem allerheiligsten Altarssakramente, wo dasselbe bereitet (conficitur) und aufbewahrt wird.

§. 9.

Es entsteht nunmehr wieder die Frage, wie ist dieses möglich? Man könnte geneigt sein anzunehmen, um sich dieses als möglich zu denken, so oft die Konsekrations-Worte über das Brod und den Wein ausgesprochen würden, vervielfältige sich in der Verwandlung durch ein Werk der Allmacht der Leib Jesu Christi der Art, daß derselbe zwar zur Rechten seines himmlischen Vaters im Himmel bleibe, aber auch an allen den Orten und zwar gleichzeitig gegenwärtig sei, wo immer die Gestalten des konsekrirten Brodes und Weines sich befinden. Es wäre dieses dasselbe, was ältere und neuere Scholastiker Ubicatio oder Reduplicatio des Leibes Jesu Christi genannt haben. Will man aber eine Hypothese zur Erklärung der in Frage stehenden Möglichkeit aufstellen, so muß dieselbe selbst nicht an solchen innern Schwierigkeiten leiden, daß sie durch dieselben unmöglich wird, oder die Sache selbst schwieriger wird, als sie früher gewesen ist. Auch bedarf es kaum der Bemerkung, daß durch die Hypothese die Kirchenlehre weder irgendwie verletzt, noch umgewandelt werden darf. Was zuvörderst diese Ver-

vielfältigung anbelangt, so kann dieselbe sich nur, wie dieses auch in den scholastischen Ausdrücken gesagt wird, beziehen auf den Leib Jesu Christi; denn seine Gottheit ist ihrem Begriffe und Wesen nach keiner Vermehrung oder Verminderung, überhaupt keiner Veränderung und sofort auch keiner Vervielfältigung unterworfen, sondern als solche schlechthin unveränderlich. Wer aber diese Hypothese aufstellt, der muß um des Dogma willen zugleich zugeben, daß die Gottheit Jesu mit noch so vielen tausend Leibern fort und fort sich verbinde, und daß über kurz oder lang diese Verbindungen wieder aufhören. Wenn dieses auch kaum vorstellbar ist, so kann dasselbe der göttlichen Allmacht doch nicht abgestritten werden, um so weniger, da sich ähnliche Werke derselben aufweisen lassen; z. B. die Menschwerdung des Sohnes Gottes, sein Tod und die darin liegende Trennung der Seele von dem Leibe, seine Auferstehung und die darin liegende Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe.

Man könnte zur Stützung dieser Hypothese sagen: wenn man erwäge, daß die Synode von Trient lehre: nec enim haec inter se pugnant, ut ipse salvator noster *semper* ad dextram patris in coelis assideat, iuxta modum existendi naturalem, et ut multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit; so sei es kaum möglich, an jener Hypothese vorbeizukommen, wenn man den in Rede stehenden Widerspruch nicht zugeben wolle. Denn mag der Leib Jesu Christi immerhin ein glorwürdiger und glorifizirter Leib sein, so tritt er dadurch noch nicht in das Gebiet des rein Geistigen; sondern er bleibt unter dem Begriffe des Leiblichen, und gehört sofort auch unter den Begriff des Räumlichen; oder mit andern Worten, auch der glorifizirte Leib muß als raumausfüllend oder an einem Orte gedacht werden. Soll derselbe daher an vielen verschiedenen Orten gegenwärtig sein, so muß es nothwendig so viele Leiber geben, als es auch Orte gibt, in welchen er gegenwärtig ist. Man sucht dieses durch folgenden Syllogismus zu beweisen.

Obersatz: Jeder Körper ist in dem Raumtheile oder dem Orte eingeschlossen, in welchem er gegenwärtig ist, und ist zu derselben Zeit in demselben eingeschlossen, in welcher er darin gegenwärtig ist;

Untersatz: Nun ist der Leib Jesu Christi zu einer und derselben Zeit in mehren Raumtheilen oder an mehren Orten gegenwärtig;

Schlußsatz: Folglich ist auch der Leib Jesu Christi zu einer und derselben Zeit in allen den Raumtheilen oder den Orten eingeschlossen, in welchen er gegenwärtig ist; folglich muß es der Vielheit der Orte wegen auch eine Vielheit des Leibes Jesu Christi geben.

Dieser Schlußsatz ist falsch und zwar aus dem Grunde, weil er durch die Verwechselung zweier verschiedenartiger Begriffe zu Stande kommt, oder wie die alten Logiker sagen, statt drei, vier Termini in demselben vorkommen. Denn in dem Obersatze ist Rede von einem gewöhnlichen natürlichen Körper, zu dessen wesentlichen Eigenschaften auch die Ausdehnung oder die Raumausfüllung gehört; aber in dem Untersatze ist Rede von einem ungewöhnlichen, übernatürlichen, glorifizirten Leibe. Die Eigenschaften, welche einem natürlichen Körper zukommen, werden ohne Weiteres auf einen übernatürlichen übertragen. Dieses ist gerade der Fehler, wie bereits angedeutet wurde, in obigem Schlußsatze. Von einem glorifizirten Leibe haben wir keinen eigenthümlichen, sondern nur einen analogen Begriff. Das wahre Wesen desselben ist und bleibt uns unbekannt. Was wir von demselben wissen, streift mehr an das Gebiet des Geistlichen, als des Leiblichen. Daher ist wohl gedenkbar, daß dieser Leib, um mich so auszudrücken, an mehren Orten gleichzeitig gegenwärtig sein kann, ohne daß er gerade in diese Orte eingeschlossen wird und zu dem Ende eine Vervielfältigung des Leibes nothwendig würde. Daß ein glorifizirter Leib nicht schlechthin als eingeschränkt in einem bestimmten Raumtheile gedacht werden müsse, räumt auch Leibnitz a. a. O. ein. Denn nach seiner Behauptung, das Wesen eines

Körpers bestehe in der Materie und der substanzialen Form, fährt er also fort: Demnach ist die Materie die erste leidende Potenz, die substanziale Form aber ist die erste Handlung, oder die erste handelnde Potenz; und obgleich die natürliche Ordnung der Dinge es erfordert, daß sie von einem bestimmten Raumtheile begränzt werde, so ist dieses doch nicht schelchthin nothwendig [14]).

§. 10.

Leibnitz hat es indeß bei dieser kurzen Bemerkung nicht bewenden lassen, sondern die sehr schwierige Frage ausführlich auseinandergesetzt. Wegen der großen Wichtigkeit der Sache und der hohen Berühmtheit desjenigen, der dieselbe weitläufig besprochen hat, möge diese Auseinandersetzung in ihren wesentlichen Bestandtheilen hier eine Stelle finden. Nachdem Leibnitz die katholische Lehre von der Transsubstantiation vorgetragen und gegen andere dogmatische Auffassungen gerechtfertigt hat, fährt er fort: „Weil aber [15])

14) L. c. Itaque materia est prima potentia passiva, forma autem substantialis est actus primus, sive prima potentia activa, quae ut loco certae magnitudinis definiantur, ordo quidem rerum naturalis postulat, *non vero necessitas absoluta cogit.*

15) Quoniam autem egregia quaedam et acuta ingenia inter reformatos potissimum, novae cuiusdam ac blandimentis imaginationi philosophiae principiis imbuta, clare distincteque, ut ipsorum stylo utar, intelligere sibi videntur, *corporis essentiam in extensione consistere, accidentia autem non esse nisi modos substantiae, adeoque non posse subsistere sine subiecto, nec a substantia posse separari, non magis quam uniformitatem peripheriae a circulo*, inde deplorabilis et insuperabilis eorum aversio a catholicae Ecclesiae dogmatibus nascitur: utique succurrendum eorum morbo arbitror, dandamque operam philosophis catholicis, quod concilium lateranense contra eos fieri voluit, qui circa animae naturam aliena a fide docebant, ut clare et lucide satis fiat obiectionibus, quin et contrarium accurate doceatur: vociferantur

einige große und scharfsinnige Geister, besonders unter den Reformirten, von den Grundsätzen einer neuen und der Ein-

---

enim, nullum decretum Ecclesiae, nullam legem, nullam denique vim efficere posse, ut, quod impossibile est ac contradictionem implicat vel certe tale manifeste apparet, a quoquam, etiamsi vellet obedire, vere atque ex animo credatur; itaque protestantur schisma non sibi, sed illis imputandum esse, qui non nisi sub impossibili conditione, recipere avulsos veliut.

Equidem non patitur brevitas nostra, ut in philosophiam longius excurramus, illud tamen obiter attigisse suffecerit, nos quoque non perfunctorie studiis mathematicis mechanicisque, et naturae experimentis operam dedisse, et initio in illas ipsas sententias, quas paulo ante diximus, inclinasse fatendum est; tandem progressu meditandi, veteris philosophiae dogmata nos recipere fuisse coactos. Quarum meditationum seriem, si exponere liceret, fortasse agnosceretur ab his qui nondum imaginationis suae praeiudiciis occupati sunt, non usque adeo confusas et ineptas esse eas cogitationes, ac illis vulgo persuasum est, qui receptorum dogmatum fastidio tenentur, et *Platoni*, Aristoteli, divo Thomae, aliisque summis viris tanquam pueris insultant.

Certe si locus a locato, sive spatium a corpere differt, etiam materia differet ab extensione. Omnes autem natura ferimur ad hanc distinctionem, et in materia, praeter dimensiones, aliquid intelligimus quod veteres vocabant πυκνότης, nos molem vocare possumus, ex quo nascitur, ut corpora non penetrent se mutuo, quasi vacua essent, sed inter se concurrere et se invicem pati possint, et ut in corpore maioris molis, eadem licet posita celeritate, maior sit impetus sive vis: quae profecto ex sola extensione deduci non possunt. Est etiam de natura corporis ut continue agat vibratione quadam aliaque corpora repellat ac suum locum tueatur, licet hoc in exiguis partibus contingat, et in maioribus notari non possit, substantia enim cuius effectus ordinarius nullus est, necesse quidem arbitror: et ab hoc corporis motu interno nascitur partium connexio, maior minorve, prout motus eorum sunt inter se et cum externis consentientes.

bildung schmeichelnden Philosophie eingenommen, klar und deutlich, um mich ihres Ausdruckes zu bedienen, einzusehen

---

Haec antitypia sive moles, et hic agendi conatus, seu vis motrix, distinguuntur a materia, seu potentia prima agendi, quam alii actum primum vocant, possunt enim coërceri et intendi secundae potentiae primis manentibus: nam nihil prohibet quin Deus eidem materiae, ne aucta quidem dimensione, augere molem seu densitatem possit, quando scilicet, eadem manente eius celeritate, maiorem vim ei tribuit, ut videmus maiorem esse percussionem a ferro quam a ligno eiusdem dimensionis, quod quanquam in alia causa contingit naturaliter, quia scilicet in ligno plus fluidi heterogenei non simul moti intersparsum est, nec proinde a tota materia sub eius dimensione comprehensa, ictus infligitur; Deum tamen revera manente materia et celeritate posse efficere, ut maior sit percussio, adeoque ut corpora non in speciem tantum, sed reapse mole sive densitate specifica differant, non video, quid prohibeat; conatum vero continuandi motum, seu potentiam motricem mutari posse, salva corporis substantia, etiam naturaliter utique manifestum est. Habemus ergo duas qualitates absolutas sive accidentalia realia, molem seu potentiam resistendi, et conatum seu potentiam agendi, quae qualitates sane non sunt modi substantiae corporeae, sed aliquod absolutum et reale ei superadditum; ipsis enim mutatis, realis mutatio contingit substantia manente: et in universum necesse est vel dari accidentia realia sive absoluta, quae non tantum modaliter a substantia differant ut ea solent quae relationes apellamus vel omnem mutationem realem etiam esse essentialem sive substantialem, quod ne illi quidem admittunt qui accidentalia realia negant.

Itaque rei essentia singularis, quae facit ut sit haec et ut maneat una atque eadem inter multiplices mutationes, consistit in quadam potentia, vel facultate actuali, sive entelechia eaque primitiva, quae exigit quidem certas secundas potentias certosque actus; sed a natura quibusdam exui potest aliis substitutis, a Deo autem omnibus: porro si essentia rei consistit in eo quod eandem esse facit, sub diversis licet dimensionibus et qualitatibus, atque adeo quamdiu eadem essentia non divisibilis et variabilis est cum dimen-

glauben, das Wesen eines Körpers bestehe in der Ausdehnung, die Accidenzien aber seien nichts anderes als Daseinsweisen der Substanz, können also weder ohne Träger bestehen, noch von der Substanz getrennt werden, eben so wenig als die Einförmigkeit der Peripherie vom Kreise, woher ihre bedaurungswürdige und beinahe unüberwindliche Abneigung gegen die Dogmen der katholischen Kirche entsteht: so glaube ich doch, man müsse ihrer Krankheit zu Hülfe kommen, und katholische Philosophen sollen suchen, nach der Vorschrift, welche das lateranensische Konzil gegen jene, welche in Ansehung der Natur der Seele vom Glauben abweichende Lehren vortragen, beobachtet wissen

---

sionibus, nec mutabilis cum qualitatibus, sequitur eam ab ipsis realiter distingui. Regulariter autem, quaecunque realiter distincta sunt per potentiam Dei absolutam, possunt separari, et quidem ita, ut vel alterutrum subsistat altero destructo, vel utrumque, sed separatim: et quidem natura ipsa dimensiones qualitatesque tollit, salva essentia, sed aliis in locum eorum substitutis; nihil autem prohibet quin Deus substitutionem naturalem immutare vel etiam plane intercipere et impedire possit, ut essentia maneat dimensionibus et qualitatibus plane exuta; idem efficere possit ut eadem res diversas dimensiones et qualitates simul habeat, aut idem accidens reale ad diversas substantias pertineat: denique re sive essentia sublata, poterit sustentare dimensiones et qualitates, neque vero in his ulla contradictio intelligi potest; nam par ubique ratio est, reali discrimine semel admisso, et existentia pariter atque unio substantiae et accidentium realium in Dei arbitrio est; et cum natura rerum nihil aliud sit quam consuetudo Dei, ordinarie aut extraordinarie agere aeque facile ipsi est prout sapientia eius exigit. Modalia autem accidentia quae ex realibus per necessariam sive metaphysicam consequentiam resultant, mutare, contradictio sive absurditas est, ideo nec in Deum cadit. Tales autem modi sunt, qui sine ulla mutatione reali per solam connexionem exsurgunt, quemadmodum relationes: itaque sine absolutis sustentantibus concipi non possunt.

wollte, klar und einleuchtend die Einwürfe zu beantworten, und zugleich auch das Gegentheil sorgfältig zu lehren; denn sie schreien, kein Dekret der Kirche, kein Gesetz, keine Gewalt endlich können bewirken, daß etwas Unmögliches, sich Widersprechendes, oder gewiß offenbar so Scheinendes, von irgend jemand, wenn er auch gehorchen wolle, wahrhaft und von Herzen geglaubt werde. Daher behaupten sie, die Trennung müsse nicht ihnen, sondern jenen angerechnet werden, welche die Getrennten lediglich unter einer unmöglichen Bedingung wieder aufnehmen wollen.

„Die Kürze erlaubt nicht, uns tiefer in die Philosophie einzulassen; nur kurz wollen wir berühren, daß auch wir uns nicht oberflächlich mit mathematischen und mechanischen Studien und der Experimentalphysik beschäftigt haben, und wir müssen gestehen, daß wir anfänglich zu jenen oben erwähnten Meinungen hinneigten; endlich aber durch fortgesetztes Nachdenken uns genöthigt fanden, wieder zu den Dogmen der ältern Philosophie zurückzukehren. Wäre es uns gestattet, die Reihe dieser Betrachtungen vorzulegen, so würden vielleicht jene, welche noch nicht durch die Vorurtheile ihrer Einbildungskraft eingenommen sind, erkennen, daß diese Begriffe nicht so verworren und abgeschmackt sind, als gewöhnlich jene sich überreden, welche vor den angenommenen Dogmen Ekel haben, und den Plato, den Aristoteles, den heiligen Thomas und andere großen Männer als Kinder verhöhnen.

„In der That, wenn der Ort von dem, was sich in demselben befindet, oder wenn der Raum vom Körper verschieden ist, so wird auch die Materie von der Ausdehnung verschieden sein. Die Natur selbst führt uns alle auf diese Unterscheidung, und in der Materie denken wir uns neben den Ausmessungen noch etwas, was die Alten πυκνότης (Dichtigkeit) nannten, wir Masse nennen können, woraus hervorgeht, daß sich die Körper nicht wechselseitig durchdringen, als wenn sie etwas Leeres wären, sondern daß sie unter sich zusammenstoßen und in Wechselwirkung gesetzt wer-

den können, und daß in einem Körper von größerer Masse, wenn er in dieselbe schnelle Bewegung gesetzt wird, auch eine größere Heftigkeit oder Gewalt ist, welches man gewiß aus der bloßen Ausdehnung nicht herleiten kann. Es liegt auch in der Natur eines Körpers, daß er durch eine gewisse Schwingung fortwährend thätig ist, und andere Körper zurückstößt und seine Stelle behauptet, obgleich dieses in den kleinen Theilen sich ereignet, und in den größeren nicht kann bemerkt werden, denn ich glaube, daß es keine Substanz gibt, die keine gewöhnliche Wirkung habe: und von dieser innern Bewegung des Körpers entsteht die Verbindung der Theile, die größer oder kleiner ist, nach der Uebereinstimmung der Bewegungen derselben unter sich und mit den äußeren Körpern.

„Dieser Widerstand oder diese Masse, und dieses Streben nach Thätigkeit, oder diese bewegende Kraft, unterscheidet sich von der Materie oder der ersten Potenz zu handeln, welche einige die erste Handlung nennen; denn die zweiten Potenzen können eingeengt und ausgedehnt werden, wenn die ersten bleiben; denn nichts verhindert Gott, daß er derselben Materie die Masse oder die Dichtigkeit ohne Vermehrung der Ausdehnung vermehren könne, wenn er ihr nämlich bei derselben Geschwindigkeit eine größere Kraft beilegt, wie wir sehen, daß das Eisen einen größern Stoß verursacht, als ein Stück Holz von gleicher Ausdehnung; und obgleich dieses in andern Dingen auf eine natürliche Weise geschieht, weil nämlich in dem Holze mehr flüssige heterogene Theile sind, welche nicht zugleich bewegt werden, und daher nicht der Stoß von der ganzen in ihrer Ausdehnung begriffenen Materie ausgeht; so sehe ich doch nicht ein, was Gott verhindern könne zu bewirken, daß, bei derselben Materie und derselben Geschwindigkeit, ein stärkerer Stoß entstehe, und sogar daß die Körper nicht allein der Gestalt nach, sondern wirklich in ihrer Masse oder in ihrer spezifischen Dichtigkeit verschieden sind; daß aber das Bestreben zur Fortsetzung [illegible]egung, oder die bewegende Potenz, unbeschadet der

Substanz des Körpers, verändert werden könne, erhellet sogar aus den Gesetzen der Natur. Wir haben also zwei absolute Eigenschaften oder reale Accidenzien, die Masse oder die Kraft zu widerstehen und das Bestreben oder die Kraft zu handeln; diese Eigenschaften sind keine Daseinsweisen der körperlichen Substanz, sondern etwas Absolutes und Reales, das dieser noch beigefügt ist; denn werden diese verändert, so geschieht eine reale Veränderung bei bleibender Substanz; und im Allgemeinen ist es nothwendig, daß es entweder reale oder absolute Accidenzien gebe, welche nicht allein in der Art und Weise von der Substanz verschieden seien, wie dasjenige zu sein pflegt, was wir Beziehungen nennen, oder daß jede reale Veränderung auch wesentlich oder substanzial sei, was jene nicht einmal annehmen, welche die realen Accidenzien läugnen.

„Demnach besteht das besondere Wesen eines Dinges, welches macht, daß es dieses sei und daß eines und dasselbe bleibe unter vielfachen Veränderungen, in einer gewissen Potenz, oder in einem thätigen Vermögen, oder in einer gewissen Urthätigkeit, welche zwar gewisse untergeordnete Potenzen und Handlungen fordert, wobei die Natur einige derselben entziehen und andere substituiren, Gott aber alle aufheben kann; wenn ferner das Wesen eines Dinges in dem, was dasselbe wirklich ausmacht, besteht, wenngleich unter verschiedenen Ausmessungen und Beschaffenheiten, und sogar so lange dasselbe Wesen nicht theilbar oder wandelbar ist mit den Ausmessungen, noch veränderlich mit den Beschaffenheiten, so folgt, daß es von denselben wirklich verschieden ist. Ordentlicherweise kann aber dasjenige, was wirklich verschieden ist, durch die absolute Macht Gottes getrennt werden, und zwar so, daß entweder das Eine nach der Zerstörung des Andern, oder Beides, aber getrennt, bestehe, und die Natur selbst hebt die Ausmessungen und Eigenschaften auf, unbeschadet des Wesens, aber sie setzt wieder andere an ihre Stelle; nichts aber verhindert, daß Gott die natürliche Substituirung verändern, oder auch völ-

lig unterbrechen und verhindern könne, daß das Wesen seiner Ausdehnungen und Eigenschaften gänzlich beraubt bleibe; derselbe kann auch bewirken, daß dieselbe Sache verschiedene Ausmessungen und Eigenschaften zugleich habe, oder dasselbe reale Accidenz verschiedenen Substanzen angehöre; endlich, nachdem eine Sache oder ein Wesen aufgehoben ist, könnte er noch die Ausmessungen und Eigenschaften erhalten, ohne aber daß hierin irgend ein Widerspruch erkannt werden kann; denn wird einmal der reale Unterschied angenommen, so ist überall der gleiche Grund, und das Sein zugleich und die Vereinigung der Substanz und der realen Accidenzien steht in Gottes Willen; und da die Natur der Dinge nichts anderes ist, als der fortdauernde Wille Gottes, so ist es ihm gleich leicht, auf ordentliche oder außerordentliche Weise zu handeln, je nachdem es seine Weisheit erfordert. Die modalen Accidenzien aber, welche aus dem Realen durch eine nothwendige oder metaphysische Folgerung sich ergeben, verändern, ist ein Widerspruch oder eine Ungereimtheit; daher findet dieses bei Gott auch nicht statt. Dergleichen Modifikationen sind aber diejenigen, welche ohne reale Veränderung lediglich durch Verbindung entstehen, gleichwie die Beziehungen; folglich können sie ohne absoluten Träger nicht gedacht werden."

§. 11.

Auf diese Weise hat Leibnitz versucht, das Geheimniß des Altarssakramentes, so viel, wie er selbst sagt, es unsere Fassungskraft erträgt und es zur Beseitigung der Widersprüche nothwendig dünkt, zu erklären. Wir überlassen vor der Hand die Würdigung dieser Erklärung unsern Lesern, und wenden uns wieder zu der Synode von Trient. Sollte aber jemand ungeachtet unserer und auch der Erklärung des Leibnitz auf die Worte der tridentiner Synode multis aliis in locis ein besonderes Gewicht legen, so wolle derselbe aber auch nicht übersehen, daß die Synode sagt, er sei an diesen vielen andern Orten vermittelst seiner Substanz wirklich

gegenwärtig (praesens sua substantia nobis adsit). Eben dieses ist ein sehr wichtiger Moment in der gegenwärtigen Erörterung. Nach Kap. 4 und Kanon 2 der zuvor angeführten Sitzung der Synode von Trient wird durch die Konsekration des Brodes und des Weines die ganze Substanz des Brodes in die Substanz des Leibes Jesu Christi, und die ganze Substanz des Weines in die Substanz seines Blutes umgewandelt (per consecrationem panis et vini conversionem fieri *totius substantiae panis* in substantiam corporis Christi Domini nostri, et *totius substantiae vini* in substantiam sanguinis eius), wobei jedoch bleiben die bloßen Gestalten des Brodes und des Weines (manentibus duntaxat speciebus panis et vini). Nach der Konsekration ist also die ganze Brodes- und Weinssubstanz verschwunden, und an deren Stelle ist getreten die Substanz des Leibes und Blutes Jesu Christi. Wenn wir nun aus diesen Gestalten nicht auf wirkliches Brod und wirklichen Wein schließen dürfen, oder wenn wir daraus, daß etwa der wahre Leib und das wahre Blut Jesu Christi auf unsere äußern Sinne die gewöhnlichen Wirkungen von Brod und Wein hervorbringen, nicht schließen dürfen, daß hier Brod und Wein gegenwärtig ist; so dürfen wir auch nicht aus einer andern Wirkung dieser Gestalten auf unsere äußern Sinne, daß wir genöthigt werden, diese körperlichen Gestalten ihrer Natur nach in bestimmten Raumtheilen oder in bestimmten Orten wahrzunehmen, schließen, daß der Leib und das Blut Jesu Christi in diesen Raumtheilen oder in diesen Orten eingeschlossen sei, wie dieses auch von Leibnitz klar ist gezeigt worden.

§. 12.

Wenn Jesus Christus aber vermittelst seiner Substanz nach der ausdrücklichen Kirchenlehre im Altarsakramente gegenwärtig ist, so dürfen wir um so weniger annehmen, daß er daselbst in bestimmten Raumtheilen oder Orten eingeschlossen sei, da die Substanz ihrem Begriffe nach, wo sie immer ge-

genwärtig ist, nicht nothwendig als im Raume gegenwärtig, d. i. als Raum ausfüllend, gedacht werden müsse. Denn dieser Begriff enthält nichts mehr als das Bleibende und Beharrliche eines Dinges, und gibt uns als solcher nicht einmal Veranlassung die Substanz körperlich oder raumausfüllend zu denken. Denn die Substanz als solche entzieht sich allenthalben der Anschauung und Wahrnehmung; sie gehört dem Gebiete des reinen Denkens an. Auf diesem Gebiete liegend ist sie geistiger und sofort unräumlicher und übersinnlicher Natur, und sie muß eher als ein rein geistiger Träger, als eine an den Raum nicht gebundene geistige Kraft, als irgend ein Anderes gedacht werden. Daß aber Jesus Christus, der seiner Substanz nach im Altarssakramente gegenwärtig sei, deswegen aber nicht raumausfüllend oder an einem Orte wie ein körperliches Ding, gegenwärtig sei, hat schon der h. Anselmus gelehrt [16]). Ihm sind in dieser

---

16) Vgl. Epistolar. lib. 4. epist. 109.: Quare autem corpus Christi cum sit inviolabile et incorruptibile, qua ratione hoc esse potest ut dentibus atteratur et etiam a soricibus corrodatur. Sed secundum definitiones sanctorum patrum est intelligendum panem super altare positum per illa solemnia verba *in corpus Christi mutari, nec remanere substantiam panis et vini, speciem tamen intelligendum est remanere;* formam scilicet, colorem et saporem: secundum speciem remanentem *quaedam ibi sunt quae nullo modo secundum hoc quod est, possunt fieri, scilicet quod atteritur, quod uno loco concluditur, et a soricibus reditur et in ventrem traiicitur.* Ideo autem quod non est apparet; et quod est celatur; quia si quod est apparet, animus humanus abhorreret. Secundum vero speciem potest accipi aequaliter a fideli et ab infideli. Fideles tamen alio singulari modo accipiunt, scilicet cum sint conformes Christi per innocentiam, et per assumptionem corporis et sanguinis Deo conformes effiiciuntur, et in praesenti virtutes eorum augmentantur, et liberum arbitrium confortatur, et in futuro maxime dum immortalitate et impassibilitate, sicut et ipse induentur. Ad quam corformitatem recipiendam illa acceptio Dominici cor-

Ansicht die spätern Scholastiker vielfach gefolgt, und haben auf den Grund derselben behauptet, daß Christus im Altarssakramente nicht als raumausfüllend oder als örtlich gegenwärtig gedacht werden könne. Ich will ein Paar derselben hier anführen und zwar einen älteren und einen jüngeren; der erste ist Thomas von Aquin, der andere Billuart. In der Summa theol., part. III. quaest. 77. behandelt Thomas in Art. V. folgende Frage: Ob der Leib Christi im Altarssakramente sei, wie an einem Orte. Seiner Gewohnheit nach führt nun Thomas die Gründe auf, um welcher willen diese Frage dem Anscheine nach bejahet werden muß. Der erste Grund lautet: In irgend einem Orte begränzt oder eingeschlossen sein ist ein Theil desjenigen, welches ist das Sein an einem Orte; aber der Leib Christi scheint begränzt zu sein in diesem Sakramente (weil er so da ist, wo die Gestalten des Brodes und des Weines sind, welches nicht an einem andern Orte des Altars ist); auch scheint er daselbst eingeschlossen zu sein, weil er daselbst enthalten ist unter der Oberfläche der konsekrirten Hostie und diese weder überschreitet, noch von ihr überschritten wird. Zweitens der Ort der Gestalten ist nicht leer (denn die Natur duldet kein Leeres); auch ist daselbst nicht die Substanz des Brodes, wie oben gezeigt wurde, sondern einzig und allein der Leib Christi; folglich erfüllt der Leib Christi diesen Ort; was aber irgend einen Ort erfüllt, ist auch örtlich in demselben. Drit-

poris multotiens celebratur. Quo modo accipiendi infideles omnes omnino carent Non tamen negandum quod *ipsi mali verum substantiam* corporis Christi accipiunt: quod quidem abhorrent propter eorum immunditiam, et corporis Christi dignitatem. . . . . . Non est quaerendum quid fiat de corpore: Deus enim conficit sicut scit., nec dubitare debet aliquis *quomodo panis in verum corpus Christi convertatur, ita ut panis substantia non remaneat.* cum multa alia non minus miracula videamus, quia hominem substantialiter in lapidem, ut uxorem Loth, vel etiam in parvo artificio hominis foenum in vitreum.

tens: In diesem Sakramente, wie bereits gesagt wurde, ist der Leib Christi mit seiner ausmeßbaren Größe, und mit allen seinen Accidenzien. Aber das Sein an einem Orte ist ein Accidenz eines Körpers, und wird daher gezählt unter die neun Arten der Accidenzien. — Allein dagegen ist, daß der Ort und das im Orte Enthaltene gleich sein müssen, wie erhellet aus dem vierten Buche der Physik des Philosophen (des Aristoteles). Aber der Ort, wo dieses Sakrament ist, ist viel kleiner als der Leib Christi; folglich ist der Leib Christi in diesem Sakramente nicht, wie an einem Orte[17]. Nach dieser bloßen Entgegenstellung der Gründe und Gegengründe trägt Thomas seine wahre Meinung vor. Er sagt: Der Leib Christi ist nicht in diesem Sakramente nach der eigenthümlichen Weise seiner ausmeßbaren Größe, sondern

17) *Ad quintum* sic proceditur. Videtur quod corpus Christi sit in hoc sacramento sicut in loco. Esse enim in aliquo definitive vel circumscriptive, est pars eius quod est esse in loco. Sed corpus Christi videtur esse definitive in hoc sacramento (quia ita est, ubi sunt species panis et vini, quod non est in alio loco altaris); videtur etiam ibi esse circumscriptive: quia ita continetur superficie hostiae consecratae, quod nec excedit nec exceditur. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento sicut in loco. — 2. *Praeterea*, locus specierum panis non est vacuus (natura enim non patitur vacuum), nec est ibi substantia panis, ut supra habitum est, sed est ibi solum corpus Christi. Ergo corpus Christi replet locum illum. Sed omne quod replet locum aliquem, est in eo localiter. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento localiter. — 3. *Praeterea*, sicut dictum est, in hoc sacramento est corpus Christi cum sua quantitate dimensiva, et cum omnibus suis accidentibus. Sed esse in loco, est accidens corporis: unde et ibi connumeratur inter novem genera accidentium. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento localiter. — *Sed contra est*, quod oportet locum et locatum esse aequalia, ut patet per philisoph. in 4. Physic. Sed locus, ubi est hoc sacramentum, est multo minor, quam corpus Christi. Ergo corpus Christi non est in hoc sacramento, sicut in loco.

vielmehr nach der Weise seiner Substanz. Aber ein jeder Raum ausfüllender Körper ist in dem Orte nach der Weise seiner ausmeßbaren Größe, inwiefern er nämlich bemessen wird durch den Ort nach seiner ausmeßbaren Größe. Daher ergibt sich, daß der Leib Christi nicht in diesem Sakramente ist wie an einem Orte, sondern in der Weise der Substanz, nämlich in jener Weise, in welcher die Substanz zusammengehalten wird von den Ausmessungen. Denn es tritt die Substanz des Leibes Christi in diesem Sakramente an die Stelle der Substanz des Brodes; daher gleichwie die Substanz des Brodes nicht örtlich war unter ihren Ausmessungen, sondern in der Weise der Substanz, so auch nicht die Substanz des Leibes Christi; jedoch ist nicht die Substanz des Leibes Christi der Träger jener Ausmessungen, wie es die Substanz des Brodes war. Und daher war die Substanz des Brodes in Ansehung ihrer Ausmessungen örtlich dort, weil sie zubereitet wurde für jenen Ort vermittelst der eigenthümlichen Ausmessungen. Die Substanz des Leibes Christi wird aber zubereitet für jenen Ort vermittelst fremder Ausmessungen, so daß im Gegentheil die eigenthümlichen Ausdehnungen des Leibes Christi zubereitet werden für jenen Ort vermittelst der Substanz, was gegen den Charakter eines raumausfüllenden Körpers ist. Daher ist der Leib Christi auf keine Weise in diesem Sakramente wie an einem Orte [18]).

18) *Conclusio. Cum Christus sit in hoc sacramento, non per modum quantitatis dimensivae, sed propter modum substantiae, non est in eo sicut in loco: sed eo modo quo substantia a dimensionibus continetur.* — *Respondeo* dicendum, quod (sicut iam dictum est) corpus Christi non est in hoc sacramento secundum proprium modum quantitatis dimensivae, sed magis secundum modum substantiae. Omne autem corpus locatum est in loco secundum modum quantitatis dimensivae, inquantum scilicet commensuratur loco secundum suam quantitatem dimensivam. Unde relinquitur, quod corpus Christi non est in hoc sacramento sicut in loco, sed per modum substantiae: eo scilicet modo, quo substantia continetur a dimensionibus. Succedit enim substantia corporis Christi in

Nunmehr geht Thomas seiner Gewohnheit nach daran, die Gründe, daß das Sein Christi im Altarssakramente als an einem Orte seiend gedacht werden müsse, zu widerlegen, indem er sagt: Auf das Erste ist zu antworten, daß der Leib Christi in diesem Sakramente nicht ist in begränzter Weise, weil er in dieser Weise nicht wäre an einem andern Orte, als auf diesem Altare, wo dieses Sakrament bereitet wird; da er jedoch auch ist im Himmel in seiner eigenen Gestalt, und auf vielen andern Altären unter der Gestalt des Sakramentes. Gleicher Weise erhellet auch, daß er in diesem Sakramente nicht ausgedehnt ist, weil er daselbst, wie gesagt wurde, nicht ist nach der Ausmessung der eigenen Größe. Daß er aber nicht außerhalb der Oberfläche des Sakramentes, noch auf einem andern Theile des Altars ist, hat keine Beziehung darauf, daß er daselbst begränzt oder ausgedehnt sei, wohl aber darauf, daß er daselbst begonnen zu sein durch die Konsekration und die Umwandlung des Brodes und des Weines, wie oben gesagt worden. Auf das Zweite ist zu antworten, daß jener Ort, in welchem der Leib Christi ist, nicht leer ist, jedoch ist derselbe in eigenthümlicher Weise nicht angefüllt mit der Substanz des Leibes Christi, welche daselbst, wie behauptet wurde, nicht örtlich ist. Aber er ist angefüllt von den Gestalten der Sakramente, die den Ort erfüllen können, entweder wegen der Natur der Ausdehnun-

---

hoc sacramento substantiae panis; unde sicut substantia panis non erat sub suis dimensionibus localiter, sed per modum substantiae, ita nec substantia corporis Christi; non tamen substantia corporis Christi est subiectum illarum dimensionum, sicut erat substantia panis. Et ideo substantia panis ratione suarum dimensionum localiter erat ibi: quia comparabatur ad locum illum mediantibus propriis dimensionibus. Substantia autem corporis Christi comparatur ad illum locum mediantibus dimensionibus alienis, ita quod e converso dimensiones propriae corporis Christi comparantur ad locum illum mediante substantia, quod est contra rationem corporis locati. Unde nullo modo corpus Christi est in hoc sacramento localiter.

gen oder wenigstens in wunderbarer Weise, gleichwie sie auch auf wunderbare Art bestehen durch die Seinsweise der Substanz. Auf das Dritte ist zu antworten, daß die Accidenzien des Leibes Christi in diesem Sakramente gemäß der frühern Behauptung sind nach der realen Begleitung. Deswegen sind diejenigen Accidenzien des Leibes Christi in diesem Sakramente, welche demselben innerlich sind. An einem Orte sein ist aber ein Accidens vermittelst einer Vergleichung, welches zum Aeußern gehört. Und daher ist Christus nicht nothwendig in diesem Sakramente, wie an einem Orte [19]). Ich lasse die Argumentation des Thomas vor der Hand auf sich beruhen, und wende mich zu Billuart, weil derselbe, obgleich er ein Epitomator des Thomas ist, doch auch

---

19) *Ad primum* ergo dicendum, quod corpus Christi non est in hoc sacramento definitive: quia sic non esset alibi, quam in hoc altari, ubi conficitur hoc sacramentum: cum tamen sit in coelo in propria specie, et in multis aliis altaribus sub specie sacramenti. Similiter etiam patet, quod non est in hoc sacramento circumscriptive: quia non est ibi secundum commensurationem propriae quantitatis, ut dictum est. Quod autem non est extra superficiem sacramenti, nec est in alia parte altaris, non pertinet ad hoc, quod sit ibi definitive vel circumscriptive, sed ad hoc, quod incepit ibi esse per consecrationem et conversionem panis et vini, ut supra dictum est. — *Ad secundum* dicendum, quod locus ille, in quo est corpus Christi, non est vacuus, neque tamen proprie repletus est substantia corporis Christi, quae non ibi localiter, sicut dictum est. Sed est repletus speciebus sacramentorum, quae habent replere locum, vel propter naturam dimensionum, vel saltem miraculose, sicut miraculose subsistunt per modum substantiae. — *Ad tertium* dicendum, quod accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento (sicut supra dictum est) secundum realem concomitantiam. Et ideo illa accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento, quae sunt ei intrinseca. Esse autem in loco, est accidens per comparationem ad extrinsecum pertinens. Et ideo non oportet, quod Christus sit in hoc sacramento sicut in loco.

als dessen Ausleger betrachtet werden kann. Nachdem Billuart dieselbe Frage, wie Thomas: Ob der Leib Christi in diesem Sakramente, wie an einem Orte sei, aufgeworfen hat, antwortet er: 1) Wenn das Sein an einem Orte im weiten Sinne genommen wird, gleichwie es dasselbe ist, als irgend einem Raumtheile gegenwärtig sein; so ist gewiß, daß der Leib Christi in der Eucharistie an einem Orte ist, weil er wirklich dem Raumtheile gegenwärtig ist, in welchem sich die konsekrirten Gestalten befinden, was auch die Synode von Trient, Sitzung 13. Kapitel 1. zu verstehen gibt, indem sie sagt: es widerspreche sich nicht, daß Christus gemäß einer natürlichen Seinsweise im Himmel sei, und nichts destoweniger an vielen andern Orten auf eine sakramentale Weise seiner Substanz nach gegenwärtig sei. 2) Der Leib Christi ist in der Eucharistie nicht im eigenthümlichen Sinne, das heißt, er ist in derselben nicht ausgedehnt, noch auch auf einem bestimmten Raumtheile begränzt. Er ist nicht ausgedehnt: weil das ausgedehnt an einem Orte genannt wird, wann seine Größe nach dem Orte bemessen wird, so daß seine Theile den Theilen des Ortes entsprechen; die Größe des Leibes Christi aber, wie wir behauptet haben, ist nicht ausgedehnt in Ansehung des Ortes noch durch denselben abgemessen. Er ist auf einen bestimmten Raumtheil nicht begränzt; weil dasjenige auf einen Ort begränzt genannt wird, was so daselbst ist, daß es anderwärts nicht ist; der Leib Christi ist aber so in diesem Sakramente, daß er auch anderwärts ist, nämlich im Himmel und unter den verschiedenen konsekrirten Gestalten. 3) Der Leib Christi ist in der Eucharistie in der Weise der Substanz, oder in sakramentaler Weise, wie man gewöhnlich sagt. Dieses folgt aus der vorhergehenden Antwort. Denn wenn er daselbst nicht ausgedehnt oder eingegränzt ist, so ist er folglich in der Weise der Substanz ganz im Ganzen und ganz in jedem Theile; diese Seinsweise ist diesem Sakramente eigen, hat kein Beispiel in der Natur und ist den alten Philosophen unbekannt; denn sie überschreitet die Vorstellung des menschlichen

Geistes, und ist lediglich durch den Glauben erkennbar. Mit Recht wird sie substanzial genannt; sie gehört zum Prädikament der Substanz, weil durch dieselbe der Leib Christi der Substanz nach in diesem Sakramente gegenwärtig ist [20].

§. 13.

Indem ich die Ansicht des Billuart auch wieder vor der Hand auf sich beruhen lasse, bemerke ich zuvörderst: wenn man die bisherigen Auseinandersetzungen erwägt, so springt

20) Billuart. l. c. p. 323.: Utrum corpus Christi sit in sacramento sicut in loco? R. 1°. Si esse in loco late sumatur, prout idem est, ac esse realiter praesens alicui spatio; certum est corpus Christi in Eucharistia esse in loco, quia est realiter praesens spatio in quo sunt species consecratae, quod significat Trid. sess. 13. cap. 1. dicens, non implicare, Christum iuxta modum essendi naturalem esse in coelo et nihilominus multis aliis in locis sacramentaliter esse praesentem secundum suam substantiam. R. 2°. Corpus Christi in Eucharistia non esse proprie, hoc est circumscriptive locatum, neque etiam diffinitive. Non circumscriptive: Quia id dicitur circumscriptive in loco, quando eius quantitas commensuratur ad locum, ita ut partes illius correspondeant partibus loci; quantitas autem Christi, ut diximus, non est extensa ad locum, nec illi commensurata. Non diffinitive: Quia id dicitur esse diffinitive in loco, quod ita est ibi, ut non sit alibi: Corpus autem Christi sic est in hoc sacramento, ut sit etiam alibi, nempe in coelo et in variis speciebus consecratis. R. 3°. Corpus Christi est in Eucharistia ad modum substantiae, seu, ut communiter dicitur, sacramentaliter. Sequitur ex praecedenti Responso: Si enim non sit ibi circumscriptive, neque diffinitive: Ergo ad modum substantiae totum in toto, et totum in qualibet parte, qui modus essendi est proprius huic sacramento, nullum exemplum habens in natura, et antiquis Philosophis ignotus, quippe qui humanae mentis captum transcendens est sola fide cognoscibilis. Iure dicitur substantialis reductive pertinens ad praedicamentum substantiae, quia per illum corpus Christi est substantialiter praesens in sacramento.

in die Augen, daß von Seite der Wissenschaft die Annahme, die Gegenwart Jesu Christi im Altarssakramente als raumausfüllend oder örtlich zu denken, verworfen werden müsse, daß darum von dieser Seite für die Annahme einer Vervielfältigung des Leibes Jesu Christi, folglich für eine ubicatio oder reduplicatio ganz und gar kein Grund vorhanden sei. Eben so wenig empfiehlt sich dieselbe, wenn man die dogmatischen Bestimmungen der Synode von Trient etwas schärfer in's Auge faßt. Denn in der bereits wiederholt angeführten Stelle der dreizehnten Sitzung ersten Kapitels sagt dieselbe, es widerspreche sich nicht, daß er selbst, unser Erlöser, allzeit zur Rechten des himmlischen Vaters sitze, gemäß einer natürlichen Daseinsweise, und nichts destoweniger an vielen andern Orten in einer sakramentalen Weise vermittelst seiner Substanz unter uns gegenwärtig sei; und obgleich wir diese Seinsweise kaum mit Worten zu bezeichnen vermöchten, so sei dieselbe doch Gott möglich, und einem durch den Glauben erleuchteten Denken erreichbar und mit aller Festigkeit zu glauben, und räumt dadurch sofort ein, dem Scheine nach sei ein Widerspruch darin vorhanden, daß Christus im Himmel zur Rechten des Vaters sitze und auch noch an vielen andern Orten im Altarssakramente gegenwärtig sei. Aber bei der Hypothese der Vervielfältigung des Leibes Jesu Christi, oder der ubicatio et reduplicatio desselben ergibt sich nicht der geringste Schein eines solchen Widerspruchs. Man muß zufolge derselben es ganz natürlich finden, daß Jesus Christus im Himmel zur Rechten des Vaters und auch an so vielen andern Orten im Altarssakramente gegenwärtig ist. Allerdings bedarf es zur Wahr- und Wirklichhaltung dieser Hypothese eines Aktes der göttlichen Allmacht; und in dieser Hinsicht begreift man, wie unter der Voraussetzung dieses Aktes die Synode sagen kann, die sakramentale Seinsweise sei doch Gott möglich (possibilem tamen esse Deo). Allein wie es nun, wenn die Lehre vom Altarssakramente unter dieser Hypothese gedacht wird, von derselben weiter heißen kann, dieselbe können wir kaum

mit Worten bezeichnen (quam verbis exprimere vix possumus), ist gar nicht abzusehen. Denn in dieser Denk- und Vorstellungsweise ist es leicht, diese Lehre mit Worten auszudrücken, wenigstens leichter, als manche andere. Endlich sieht man nicht, wie die Synode, wenn die Gegenwart Jesu Christi im Altarssakramente an so vielen Orten durch eine solche Hypothese vorstellbar gemacht werden könnte, habe sagen können: quam (rationem existendi) cogitatione per fidem illustrata assequi possumus. Ist doch wohl, um die Lehre von der Eucharistie in dieser Weise sich vorzustellen, keine besondere cogitatio per fidem illustrata erforderlich; das allergewöhnlichste und ungeübteste Denken kann leicht unter der Voraussetzung der göttlichen Allmacht, sobald es die Gegenwart Jesu im Altarssakramente zum Gegenstande seiner Betrachtung macht, auf dieselbe kommen und durch sie jene Gegenwart begreifen wollen.

§. 14.

Weil aber die Synode von Trient sagt, daß wir die Lehre, obgleich Jesus Christus allzeit zur Rechten seines himmlischen Vaters sitze, er doch auch zu einer und derselben Zeit an vielen andern Orten im Altarssakramente gegenwärtig sei, cogitatione per fidem illustrata assequi possumus, d. h. als gläubige Christen in irgend einer bestimmten Weise uns denken und vorstellen können; so entsteht nunmehr die Frage, in welcher Weise dieses am füglichsten geschehe oder geschehen könne! Um eine solche Weise zu bestimmen, muß man vor Allem erwägen und festhalten, daß Jesus Christus im Himmel und auch im allerheiligsten Altarssakramente in einem glorifizirten Leibe (corpore glorioso oder glorificato) und zwar, wie die Synode ausdrücklich sagt, im letztern substanzial (sua substantia, per modum substantiae) gegenwärtig sei. Ehe nun aber darauf ausgegangen wird, diese Seinsweise näher anzugeben, ist vor Allem zu erwägen, was die Synode von Trient unter einer substanzialen Gegenwart

versteht. Dieses ist aber wieder abhängig von dem Begriffe, den die Synode mit dem Worte Substanz verbunden hat. Darum fragt sich zuvörderst, was haben sich die Väter der tridentiner Synode unter dem Begriffe von Substanz gedacht? Gleichwie die wissenschaftlichen Begriffe der Scholastik den dogmatischen Bestimmungen der tridentiner Synode durchweg zu Grunde liegen; so wird dieses ohne Zweifel auch bei dem Begriffe der Substanz der Fall sein. Und wiederum, gleichwie die philosophischen Grundbegriffe der Scholastik dem Aristoteles entlehnt sind, und dieses nachher mit um so weniger Bedenken geschehen konnte, als es seit dem Anfange des dreizehnten Jahrhunderts den Dominikanern und Franziskanern gelungen war, den Gebrauch der aristotelischen Philosophie mit strenger Rechtgläubigkeit zu vereinigen, und dadurch die Kirche mit derselben auszusöhnen; so wird es mit dem Begriffe der Substanz zweifelsohne nicht anders sich verhalten. Was versteht denn Aristoteles unter Substanz? Derselbe versteht darunter das den Erscheinungen zu Grunde Liegende, oder dasselbe, was man in neuerer Zeit vielfach Substrat genannt hat; dieses wird als selbstständig und beharrlich gedacht. Daher begreift man auch, wie viele Philosophen haben behaupten können, nach Aristoteles sei die Substanz ein an und für sich bestehendes Ding (substantia est ens per se subsistens) oder ein Ding, was so besteht, daß es keines andern bedarf, um demselben nothwendig zu inhäriren. Daß nun aber in diesem Sinne der Begriff der Substanz in die Scholastik übergegangen ist, zu dessen Beweise brauche ich nur den Thomas von Aquin anzuführen. Denn derselbe sagt: substantia est enim ens per se subsistens [21]). Wenn nun aber die Synode von Trient sagt, Jesus Christus sei in der Eucharistie vermittelst seiner Substanz (sua substantia) gegenwärtig; soll dieselbe dann wohl sagen wollen, er sei daselbst gegenwärtig, insofern er sei ens per se subsistens? Ich dächte, dieses

21) Summ. part. I. Quaest. 3. Art 5.

verstände sich von selbst, und unter dieser Voraussetzung würde die Synode sehr wenig gesagt haben. Wiederum, wenn die Synode sagt, durch die Konsekration werde die ganze Substanz des Brodes und des Weines verwandelt in die Substanz des Leibes und Blutes Jesu Christi; soll sie dadurch wohl lediglich habe sagen wollen, das totum ens per se subsistens des Brodes und des Weines werde verwandelt in das ens subsistens des Leibes und des Blutes Jesu Christi; also das bloße Substrat oder der einfache beharrliche Träger des Brodes und des Weines werde verwandelt in das Substrat oder den einfachen beharrlichen Träger des Leibes und des Blutes Jesu Christi? Zu dieser Annahme würde man sich erst alsdann und vielleicht noch mit der größten Mühe verstehen können, wenn fest stünde, daß das Wort Substanz in keinem andern Sinne auf der Synode von Trient sei gebraucht worden, als in dem bis dahin bezeichneten. Darum fragt es sich zuvörderst: hat das Wort Substanz denn keinen andern Sinn? Ohne mich um alle besondern Bedeutungen dieses Wortes vor der Hand zu kümmern, bemerke ich zuerst, daß dasselbe auch gebraucht wird zur Bezeichnung des Wesens, der Wesenheit eines Dinges, der essentia entis und bedeutet alsdann dasselbe, was das griechische οὐσία. Denn obgleich man dieses Wort gewöhnlich mit substantia übersetzt, so wird dasselbe dennoch auch von den alten Römern mit essentia gegeben. Aber ist dieses auch in der Sprache der Kirche und namentlich in der Sprache der Scholastiker geschehen? Zum Beweise, daß dieses geschehen ist, Folgendes: Erstlich um zu beweisen, daß οὐσία und das daraus gebildete ὁμοούσιος in der Kirchensprache durch substantia und consubstantialis in der Bedeutung von Wesen und von gleichem Wesen übersetzt wird, beziehe ich mich auf das Symbolum der ersten Synode von Nicäa [22]). Wenn auch statt des Ausdruckes dieses Sym-

---

22) Behufs einer sorgfältigern Vergleichung möge dieses Symbolum, ἡ πίστις (τὸ μάθημα) τῶν ἐν Νικαίᾳ, hier nach einer kriti-

bolums *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς* in dem von der Synode von Trient in der dritten Sitzung aufgestellten sich findet ex patre natum ante omnia secula; so heißt es doch in dem Symbolum Athanasium ausdrücklich vom Sohne: Deus est ex substantia patris ante secula genitus: et homo est ex substantia matris in seculo natus, wo substantia offenbar in dem Sinne von essentia gebraucht wird. Ferner wird der Ausdruck des nicäischen Symbolums *ὁμοούσιον τῷ πατρί* von dem tridentinischen gerade zu gegeben mit consubstantialem patri. Wiederum heißt es im Codex des Justinian lib. I. tit. I. De Summa Trinitate et fide catholica. fr. 2. §. 1.: Is autem Nicaenae assertor fidei et catholicae religionis verus cultor accipiendus est . . . ., apud quem intemeratae fidei sensus viget et incorruptae Trinitatis *individua substantia*, quae graeco verbo *οὐσία* recte credentibus dicitur. Desgleichen heißt es a. a. O. fr. 5. §. 1.: Credentes enim in Patrem et Filium et sanctum Spiritum;

---

schen Vergleichung der verschiedenen Exemplare b. Walch Bibl. symbol. vet. (Lemgov. 1770 8.) p. 75 ff. nach dem ältern Exemplar des Eusebius Caes. Ep. Synod. b. Theodoret Hist. Eccles. L. I. c. 12. eine Stelle finden. Es lautet: *Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν* (τὸν Athan.) *πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτ' ἔστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ τά πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους, καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα, καὶ σαρκωθέντα, καὶ ἐνανθρωπήσαντα· παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τριτῃ ἡμέρᾳ· ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανους, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.*

unam substantiam in trinis personis, adoramus unam deitatem, unam potestatem, Trinitatem consubstantialem, und griechisch: *Πιστεύοντες γάρ εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, μίαν οὐσίαν ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι, προσκυνοῦμεν μίαν θεότητα, μίαν δύναμιν, τριάδα ὁμοούσιον.* Wiederum an derselben Stelle: Neque enim alium Deum verbum novimus, alium Christum, sed unum et eundem consubstantialem patri secundum divinitatem, et consubstantialem nobis secundum humanitatem, und griechisch: *Οὐ γὰρ ἄλλον τὸν Θεὸν λόγον, καὶ ἄλλον τὸν Χριστὸν ἐπιστάμεθα. ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα.* Desgleichen finden sich wieder dieselben Ausdrücke in derselben Bedeutung a. a. O. fr. 6. §. 1. Ferner heißt es in den Dekretalen Gregor's IX. lib. I. tit. 1. de summa trinitate et fide catholica cap. I. (Aus dem General-Konzil in dem Lateran zu Rom unter Innocenz III. vom Jahre 1215.) Firmiter credimus . . . ., quod unus solus est verus Deus . . . . . . Pater, et Filius et Spiritus sanctus: tres quidem personae, sed una essentia, substantia, seu natura simplex omnino. Offenbar hat essentia hier dieselbe Bedeutung als auch substantia und umgekehrt. In demselben synonimen Sinne kommen diese Wörter auch wieder vor Kap. 2. a. a. O., auf welches ich der Kürze wegen verweise. Aus diesen Stellen erhellet, daß in der Sprache der Kirche und auch in der weltlichen Gesetzgebung, welche ihre ganze Macht hergab, um die Orthodoxie der Kirche zu schützen, das Wort substantia häufig gebraucht wird für essentia, *οὐσία*, Wesen, Wesenheit.

Es fragt sich aber, ob und in wiefern dieses auch bei den Scholastikern der Fall ist, und ob die Synode von Trient sich dieses ihres Sprachgebrauches bei den in Rede stehenden Ausdrücken bedient hat? Zuvörderst, was den Vater der Scholastik, den h. Anselmus angeht, so läßt dieser uns über diese Frage nicht im Mindesten in Zweifel. Denn derselbe fragt in seinem Monologium Kap. 26, nach-

dem er vorher gezeigt hat, daß Gott oder das höchste Wesen schlechthin unveränderlich gedacht werden müsse, oder daß Accidenzien, welche eine Veränderung erwirken, bei demselben keine Stelle hätten, wie Gott dennoch als Substanz bezeichnet werden könne mit diesen Worten: Sed ratum est, quod de huius naturae simplicitate perspectum est: quomodo substantia est? Nam cum omnis substantia admixtionis differentiarum, vel mutationis accidentium sit susceptibilis: huius immutabilis sinceritas omnimodae admixtioni, sive mutationi est inaccessibilis: quomodo ergo obtinebitur eam esse quamlibet substantiam: nisi dicatur substantia pro essentia, et sic sit extra, sicut est supra omnem substantiam. Ohne Zweifel denkt sich hier Anselmus Substanz in dem Sinne des h. Augustinus, als zwar etwas Dauerndes aber doch verschiedenen Modifikationen Unterworfenes, der daher lib. 7. de trinit. sagt, Deum non nisi abusive substantiam vocari posse; daher sein Bedenken, Gott unter den Begriff von Substanz zu fassen, es sei denn, daß man dieselbe einerlei mit der essentia denke. Daß dennoch Gott als substantia bezeichnet werden könne, daß die substantia gewöhnlich gleichbedeutend sei mit der essentia, zeigt Anselmus in dem folgenden Kapitel. Constat igitur, sagt derselbe, quia illa substantia nullo communi tractatu substantiarum includitur, a cuius essentiali communione omnis natura excluditur. Nempe cum omnis substantia tractetur aut esse universalis, quae pluribus substantiis essentialiter communis est; ut hominem esse, commune est singulis hominibus: aut esse individua, quae universalem essentiam communem habet cum aliis; quemadmodum singuli homines commune habent cum singulis, ut homines sint: quomodo aliquis summam naturam in aliarum substantiarum tractatu contineri intelligit, quae nec in plures substantias se dividit, nec cum aliqua alia per essentialem communionem se colligit. Quoniam tamen ipsa non solum certissime existit, sed etiam summe omnium existit; et cuiuslibet rei essentia dici solet substantia; profecto, si quid digne dici potest, non prohibetur dici sub-

Wesen nach gegenwärtig. Will man sich demnach eine Denk- und Vorstellungsweise von dem Sein Jesu Christi im Himmel und auch im allerheiligsten Altarssakramente, wo dasselbe immer bereitet und aufbewahrt wird, vermitteln, so muß man das Wesen dieses Leibes besonders in's Auge fassen. Dieser Leib ist ein verklärter, und darf als solcher höchstens nach der Analogie des unsrigen gedacht werden, und ist fortwährend zu einer Person vereinigt mit der zweiten Person in der Gottheit. Will man daher eine bestimmte Weise des in Rede stehenden Seins angeben, so ist wenigstens kein Grund vorhanden, in dieselbe etwas Räumliches oder Oertliches aufzunehmen. Aber wie kann man jene Seinsweise etwa unserm Denken und Vorstellen näher bringen? Etwa in folgender Weise. Man müßte zeigen können, daß ähnliche Wesen dem Anscheine nach zu einer und derselben Zeit an verschiedenen Orten sind, ohne daß jedoch angenommen werden muß, oder auch nur darf, sie seien in diesen Orten eingeschlossen, oder sie seien in denselben raumausfüllend. Ein solches Wesen ist zunächst Gott. Derselbe ist mit seiner Substanz oder seinem Wesen allgegenwärtig, ohne jedoch bestimmte Raumtheile oder Orte auszufüllen. Diese substanziale oder wesenhafte Allgegenwart Gottes kann um so leichter gedacht werden, weil Gott als reiner Geist gedacht wird, und gerade der Begriff der reinen Geistigkeit alle Räumlichkeit ausschließt. Dennoch ist diese Allgegenwart Gottes in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit unserm Denken zu wenig erreichbar, als daß wir von derselben aus den Versuch machen könnten, andere Lehren, namentlich die Lehre von der Gegenwart Jesu Christi im Altarssakramente uns vorstellbarer zu machen. Die Versuche selbst jene Allgegenwart Gottes der Vorstellung näher zu bringen, sind meistens mißlungen, sind hinausgelaufen auf eine Identifizirung des Gottes- und der Weltsubstanz, des Gottes- und des Weltwesens, und sofort umgeschlagen in einen reinen Pantheismus. Man erinnere sich nur an die unendliche Substanz des Spinoza mit den beiden Attributen der Ausdehnung und

des Denkens. — Ein anderes Wesen, welches zu einer und derselben Zeit dem Anscheine nach an verschiedenen Orten gegenwärtig ist, ist der menschliche Geist. Der menschliche Geist, so kann man behaupten, ist im menschlichen Leibe allenthalben der Substanz oder dem Wesen nach gegenwärtig, ohne daß er jedoch an bestimmten Orten eingeschlossen ist. Allein diese Gegenwart ist uns wieder zu wenig bekannt, als daß wir uns derselben bedienen könnten, um die in Rede stehende Lehre vorstellbarer zu machen; sie ist etwa höchstens geeignet, uns das Denken der substanzialen oder wesenhaften Allgegenwart Gottes zu erleichtern.

Wenn nun auch durch die beiden erwähnten Daseinsweisen die Gegenwart Jesu Christi im Himmel zur Rechten des Vaters und im allerheiligsten Altarssakramente in eigenthümlicher Weise nicht vorstellbar gemacht werden kann, so darf diese Gegenwart doch in ähnlicher Weise gedacht werden. Gleichwie Gott in dem ganzen All allenthalben der Substanz und dem Wesen nach gegenwärtig, und gleichwie der menschliche Geist in dem menschlichen Leibe allenthalben der Substanz nach oder dem Wesen nach gegenwärtig ist, so ist auch Jesus Christus im Himmel und im Altarssakramente in ähnlicher Weise gegenwärtig. Hierin ist aber nur eine allgemeine Vorstellungsweise enthalten, oder, mit andern Worten, ist darin enthalten, daß die katholische Lehre von der Eucharistie nicht solchen grenzenlosen und unauflöslichen Schwierigkeiten unterworfen sei, als vielfach behauptet worden ist. Eine positive Weise aber, wodurch die Gegenwart Jesu Christi im Himmel und auch in dem allerheiligsten Altarssakramente ohne alle Schwierigkeit unserm Denken nahe gebracht, oder leicht vorstellbar gemacht werden könne, wird sich schwerlich angeben lassen.

Allein, so fragt es sich noch zum Schlusse, ist denn eine solche von Leibnitz, Thomas von Aquin und Billuart nicht angegeben worden? Erstlich von Leibnitz nicht. Denn derselbe setzt das Wesen eines Dinges in eine gewisse Potenz, oder in ein wirkliches Vermögen, oder in eine gewisse

Urthätigkeit, welche zwar gewisse untergeordnete Potenzen und Handlungen fordert, wobei die Natur jedoch einige derselben entziehen und andere substituiren, Gott aber alle aufheben kann. Hieraus folgert derselbe, daß das eine und dasselbe untheilbare und unwandelbare Wesen eines Dinges von den Ausmessungen und Beschaffenheiten desselben verschieden ist. Hieraus folgert derselbe weiter: Was aber wirklich von einander verschieden ist, das kann durch Gottes absolute Macht getrennt werden, und zwar so, daß entweder das eine nach der Zerstörung des andern oder beides, aber getrennt, bestehe; ja selbst die Natur nimmt die Ausdehnungen und Eigenschaften weg, unbeschadet des Wesens. Hiermit will Leibnitz dieses sagen: das Wesen des Brodes und Weines ist von der Ausdehnung und den Beschaffenheiten (Accidenzien) verschieden: Gott könne daher das Wesen des Brodes und des Weines vermöge seiner Allmacht aufheben, und demnach die Ausdehnung und die Beschaffenheiten derselben bestehen lassen. Die Natur selbst liefere solche Beispiele. Nichts, sagt derselbe dann weiter, aber steht im Wege, daß Gott die natürliche Substitution verändern, oder völlig unterbrechen, oder hindern könne, damit das Wesen gänzlich seiner Ausdehnungen und Eigenschaften beraubt bleibe; er kann auch bewirken, daß dieselbe Sache verschiedene Ausdehnungen und Eigenschaften zugleich habe, oder daß dasselbe reale Accidenz verschiedenen Substanzen zugleich angehöre; endlich, nachdem eine Sache oder ein Wesen vertilgt ist, könnte er noch die Ausdehnungen und Eigenschaften erhalten, und nicht einmal hierin könne ein Widerspruch gefunden werden. Aus diesen und andern Auseinandersetzungen erhellet die Möglichkeit der Gegenwart Jesu Christi unter den Gestalten des Brodes und des Weines, ohne daß man genöthigt würde, dieselbe als raumausfüllend zu denken. Aber eine andere positive Vorstellungsweise ist darin nicht enthalten. Eine positive Vorstellungsweise wird uns auch weder von Thomas von Aquin noch von Billuart gegeben. Denn beide behaupten nur, Jesus Christus sei in

der Eucharistie in substanzialer Weise (per modum oder ad modum substantiae). Eine substanziale Gegenwart involvire aber nicht nothwendig den Begriff der Räumlichkeit oder Oertlichkeit, daher dürfe der Leib Christi im Altarssakramente auch nicht raumausfüllend oder an einem Orte seiend gedacht werden. Daß aber darin wiederum keine positive Vorstellungsweise enthalten ist, liegt am Tage.

Gedanken
zur Wissenschaft und Kunst.

Das Unendliche ist nothwendig polemisch gegen das Endliche.

Auch die Poesie hat ihre Moral.

Den moralischen Menschen muß Religion umfließen, wie sein Element.

Die moralische Ansicht der Dinge ist gar nicht auf die Moral beschränkt.

Alle Originalität ist ursprünglich moralisch.

Energie ist die Idee der Moral. Die gewöhnliche Tugend ist zur Energie gewordene Vernunft oder Natur.

Universalität ist über allen Beweis erhaben.

Alle Selbständigkeit ist angeboren, ohne sie gibt es keine sittliche Gesundheit, und ohne diese keine sittliche Schönheit.

Die höchste Moral ist vegetabilisch.

Die Originalität ist das Prinzip der guten Gesellschaft.

Man ist nur Eins mit sich, wenn man Eins mit der Welt ist. Um das zu verstehen, muß man lesen können.

Nur der ist selbständig, der einen Genius (wie Sokrates) hat; wer nur Ein Ich hat, der hat gar keines, der ist nicht selbständig.

Majestät kommt nicht in's Aeußere, wenn Gott nicht im Innern ist.

Nur der ganze vollständige Mensch kann das Höchste und Heiligste im Menschen darstellen.

Das Prinzip der Selbständigkeit ist Bescheidenheit des Geistes und Selbstbeschränkung.

Das Nächste verstehen sie am wenigsten und in diesem Sinne ist sich jeder selbst der Nächste.

Die meisten Menschen können nicht gereizt werden, ohne gleich die Besonnenheit zu verlieren.

Rousseau konnte lügen für die Wahrheit; Voltaire liebte die Vernunft bis zum Aberwitz.

Rousseau ist groß dadurch, daß er dreist sagt, was alle Anderen wie durch stillschweigenden Vertrag verschweigen, was Viele sich nicht getrauen sich selbst zu gestehen.

Klassische Individuen sind allgemeine Charaktere.

Auslassen, verschweigen, ausstreichen mag man die Wahrheit, aber nicht modifiziren.

Wer der tief eingewurzelten Unart der Menschen, wirkliche Widersprüche unter ihren Urtheilen und Empfindungen zu läugnen, aus Trägheit nachgäbe, der wird es in der Philosophie nicht weiter bringen, als Condorcet, der das Vertuschen besser versteht, als mancher Hofmann. Die Knoten müssen nicht überkleistert, sondern aufgelöst und deshalb zuvörderst aufgedeckt werden. Nur derjenige, der den Widerspruch ärger haßt als den Tod, und der doch den Muth hat sich solchen zu gestehen, ist gemacht, die Wissenschaft zu erweitern.

Völker ohne Musik sind und bleiben Pescherähs. Gebe man ihnen, was gegeben werden kann, es werden ohne Musik höchstens Engländer daraus.

Musik ist die Sprache der Liebe und das Band der Menschlichkeit. In diesem süßen Elemente schlägt das Herz ruhig und der Haß schweigt.

Musik ist die nothwendige Grundlage jeder Demokratie.

Die Musik ist unter den sinnlichen Künsten, was eine Revolution oder Krieg für die Gesellschaft, was die Algebra unter den mathematischen Wissenschaften, was die Religion unter den Arten der Bildung. Hier offenbart sich das Kampfspiel des Lebens am unmittelbarsten; Musik ist ganz Centrum, Geist, Wechsel; Nichts oder Alles.

Erheuchelte Liebe führt zu unvermeidlichem Hasse.

Alles, was nicht aus dem Streben nach der Realisirung des Unendlichen entspringt, ist nur Nebensache in der Geschichte der modernen Philosophie.

Dante ist im Ganzen nicht romantisch, sondern mystisch. Petrarka ist offenbar elegisch. Im Vergleich mit den Provençalen haben beide etwas Klassisches.

Auch im romantischen Abentheuer ist die Unruhe des müssigen Helden verbunden mit der Tendenz nach Realisation des Absoluten.

Das Ritterthum war ein Versuch, das Absolute durch Thaten zu realisiren.

Politische Kritik ist die, welche das Genie überhaupt kritisirt; das Genie ist ein Gegenstand der Politik.

Das Interessante ist ein Gegensatz von subjektivem praktischen Werthe.

Auch mit dem klassischen Alterthum treiben die Modernen Abgötterei, die nicht darin besteht, daß man das, was nur solchen haben kann, unendlichen Werth beilegt, sondern in der Ungerechtigkeit oder in der eigentlichen Abgötterei, indem man dem Individuum beilegt, was nur der Idee zukommen kann.

Das Klassische ist nichts anderes als das rein Natürliche.

Das Natürliche ist nicht naiv, sondern wird es erst durch die sentimentale Ansicht; — durch das Vergnügen am Naiven der Alten travestirt man sie.

Die Satire ist ein Gemisch nicht blos von Poesie jeder Art, sondern auch von Poesie und Prosa.

Klopstock hat sich wohl zuerst deutlich eine Vereinigung der klassischen und progressiven Poesie vorgesetzt, die eigenthümliche Vorzüglichkeit der modernen statuirt und die Objektivität der Alten eingesehen.

Die moderne Poesie muß in vollkommenem Stil, mit der Reinheit in Form und Stoff, mit der Objektivität

der Darstellung und der Schönheit der klassischen Kunst — eine stille Sehnsucht nach dem Unendlichen anregen, und doch zugleich die Befriedigung gewähren, welche Sophokles gibt — ohne die Peinlichkeit und den Schmerz des Shakespear — Eine starke, tiefe, ruhige, innige Sehnsucht mit dem süßen, ruhigen Gefühl sicherer Annäherung, (Shakespear ist ohne dieses Gefühl) — dabei muß aber alles Idyllische und Mystische — durchaus vermieden werden. Es muß ein durchaus unbestimmtes Streben nach dem Unendlichen sein, keine Abgötterei.

Auch das Genie bekommt bei den Modernen, durch die Unregelmäßigkeit und Mischung, Heterogeneität, eine andere Modifikation — einen unendlichen Umfang.

Das Klassische kann nie barbarisch sein, weil das Antiprogressive absichtlich und nicht natürlich und nothwendig sein muß. Aber war das Antiprogressive der klassischen Philosophie nicht barbarisch?

Der Roman ist noch immer die einzige eigentliche populäre Dichtart bei allen Nationen Europa's. Tasso ein Roman. Dante vereinigte alle vorhandenen modernen praktischen Elemente zu einem gothischen Ganzen.

Biederkeit der Deutschen macht sie zur Kritik fähig; Nationalität ist für alle anderen Völker ein Hinderniß.

Die Poesie ist bei den Neuern durch alle Stände gewandert. Von den Geistlichen zu den Rittern, Bürgern, endlich zu den Gelehrten. Eine ständische Poesie!

Fichte's Philosophie ist ein Systematismus. Es fehlt seinem Systeme der Schlußstein, nämlich eine praktische und historische Logik, wie Fichte's System dem Kant fehlte. Die Philosophen werden gar oft erst durch ihre Nachfolger erklärt.

Auch im romantischen Abentheuer ist die Unruhe des müssigen Helden verbunden mit der Tendenz nach Realisation des Absoluten.

Das Ritterthum war ein Versuch, das Absolute durch Thaten zu realisiren.

Politische Kritik ist die, welche das Genie überhaupt kritisirt; das Genie ist ein Gegenstand der Politik.

Das Interessante ist ein Gegensatz von subjektivem praktischen Werthe.

Auch mit dem klassischen Alterthum treiben die Modernen Abgötterei, die nicht darin besteht, daß man das, was nur solchen haben kann, unendlichen Werth beilegt, sondern in der Ungerechtigkeit oder in der eigentlichen Abgötterei, indem man dem Individuum beilegt, was nur der Idee zukommen kann.

Das Klassische ist nichts anderes als das rein Natürliche.

Das Natürliche ist nicht naiv, sondern wird es erst durch die sentimentale Ansicht; — durch das Vergnügen am Naiven der Alten travestirt man sie.

Die Satire ist ein Gemisch nicht blos von Poesie jeder Art, sondern auch von Poesie und Prosa.

Klopstock hat sich wohl zuerst deutlich eine Vereinigung der klassischen und progressiven Poesie vorgesetzt, die eigenthümliche Vorzüglichkeit der modernen statuirt und die Objektivität der Alten eingesehen.

Die moderne Poesie muß in vollkommenem Stil, mit der Reinheit in Form und Stoff, mit der Objektivität

der Darstellung und der Schönheit der klassischen Kunst — eine stille Sehnsucht nach dem Unendlichen anregen, und doch zugleich die Befriedigung gewähren, welche Sophokles gibt — ohne die Peinlichkett und den Schmerz des Shakespear — Eine starke, tiefe, ruhige, innige Sehnsucht mit dem süßen, ruhigen Gefühl sicherer Annäherung, (Shakespear ist ohne dieses Gefühl) — dabei muß aber alles Idyllische und Mystische — durchaus vermieden werden. Es muß ein durchaus unbestimmtes Streben nach dem Unendlichen sein, keine Abgötterei.

Auch das Genie bekommt bei den Modernen, durch die Unregelmäßigkeit und Mischung, Heterogeneität, eine andere Modifikation — einen unendlichen Umfang.

Das Klassische kann nie barbarisch sein, weil das Antiprogressive absichtlich und nicht natürlich und nothwendig sein muß. Aber war das Antiprogressive der klassischen Philosophie nicht barbarisch?

Der Roman ist noch immer die einzige eigentliche populäre Dichtart bei allen Nationen Europa's. Tasso ein Roman. Dante vereinigte alle vorhandenen modernen praktischen Elemente zu einem gothischen Ganzen.

Biederkeit der Deutschen macht sie zur Kritik fähig; Nationalität ist für alle anderen Völker ein Hinderniß.

Die Poesie ist bei den Neuern durch alle Stände gewandert. Von den Geistlichen zu den Rittern, Bürgern, endlich zu den Gelehrten. Eine ständische Poesie!

Fichte's Philosophie ist ein Systematismus. Es fehlt seinem Systeme der Schlußstein, nämlich eine praktische und historische Logik, wie Fichte's System dem Kant fehlte. Die Philosophen werden gar oft erst durch ihre Nachfolger erklärt.

Die Wirklichkeit der Republik ist kein Objekt der politischen Wissenschaft, sondern der historischen. Die Bedingung der Wirklichkeit? — Auch nicht, nur die Möglichkeit.

Ein Trieb kann nur auf einen Gegenstand gerichtet sein. Spiel ist ein Zustand, daher nur Spiellust, nicht Spieltrieb.

Schelling hat blos mystischen Enthusiasmus ohne Philosophie.

Man sollte es endlich einmal versuchen, ohne Paradoxie zu philosophiren.

Es gibt einen poetischen und unpoetischen Witz. Witz ist kein theoretischer, sondern ein praktischer Begriff, abgeleitet aus dem Imperativ der Urbanität. — Humor ist ein sentimentaler Witz, daher durchaus modern. — Witz ist urbane Fröhlichkeit.

Warum ist der Witz so gesund?

Es gibt nur zwei Sprach- und Schreibarten, die logische und die poetische. Der politische Imperativ gibt der logischen oder poetischen Sprache nur eigene verschiedene Modifikationen, erzeugt keine eigene spezifisch verschiedene Sprache.

In Sheakespear ist mehr Kraft, Tiefe, Innigkeit, Wahrheit, Moralität, als in Goethe. — Die Forderung des philosophischen Gehalts, der Moralität und des Republikanismus an ein Gedicht wird doch durch den gesunden Menschenverstand bestätigt, so platt auch der Mißbrauch davon ist.

Privateigenthum an Kunstwerken ist nicht unbedingt erlaubt.

Die Naturpoesie ist so Kritik wie die Lebensreife Philosophie.

Das Ziel der Witzkunst ist ein Maximum der Synthesis. Darum ist jede Analyse eines witzigen Einfalls so unerträglich.

Aller Witz geht auf's Absolute. Der satyrische Witz geht nicht auf absolute Entgegensetzung, sondern ist eine absolute Mischung.

Ironie entsteht aus der Mischung von Mystik und Empirie. Ohne Mystik gibt es überall keinen ächten Witz. Aller ächter Witz ist mystisch.

Witz ist Kunst. Keine Kunst kann ganz gelehrt werden. Zu aller gehört Sinn.

Der Freiheit wegen muß jeder witzige Einfall fragmentarisch sein. Aber eben deshalb ist nur der potenzirte Witz, würdiger Witz.

Der Witz ist geistige Gesellschaftskunst, logische Politik.

Ein witziger Einfall ist ein romantisches Fragment.

Witz ist entweder Zersetzung, der Wechselsättigung vorherging, oder plötzliche Mischung von Antithesen, aber nicht blos mechanische Verknüpfung, sondern synthetische.

Mancher Witz enthält keine positiven neuen Wahrheiten, aber widerlegt Irrthümer.

Voltaire ist nur ein Improvisator des Witzes.

Sinn für Witz ist der Anfang der Liberalität, aber nicht diese noch selbst.

Die Wirklichkeit der Republik ist kein Objekt der politischen Wissenschaft, sondern der historischen. Die Bedingung der Wirklichkeit? — Auch nicht, nur die Möglichkeit.

Ein Trieb kann nur auf einen Gegenstand gerichtet sein. Spiel ist ein Zustand, daher nur Spiellust, nicht Spieltrieb.

Schelling hat blos mystischen Enthusiasmus ohne Philosophie.

Man sollte es endlich einmal versuchen, ohne Paradoxie zu philosophiren.

Es gibt einen poetischen und unpoetischen Witz. Witz ist kein theoretischer, sondern ein praktischer Begriff, abgeleitet aus dem Imperativ der Urbanität. — Humor ist ein sentimentaler Witz, daher durchaus modern. — Witz ist urbane Fröhlichkeit.

Warum ist der Witz so gesund?

Es gibt nur zwei Sprach- und Schreibarten, die logische und die poetische. Der politische Imperativ gibt der logischen oder poetischen Sprache nur eigene verschiedene Modifikationen, erzeugt keine eigene spezifisch verschiedene Sprache.

In Sheakespear ist mehr Kraft, Tiefe, Innigkeit, Wahrheit, Moralität, als in Goethe. — Die Forderung des philosophischen Gehalts, der Moralität und des Republikanismus an ein Gedicht wird doch durch den gesunden Menschenverstand bestätigt, so platt auch der Mißbrauch davon ist.

Privateigenthum an Kunstwerken ist nicht unbedingt erlaubt.

Die Naturpoesie ist so Kritik wie die Lebensreife Philosophie.

Das Ziel der Witzkunst ist ein Maximum der Synthesis. Darum ist jede Analyse eines witzigen Einfalls so unerträglich.

Aller Witz geht auf's Absolute. Der satyrische Witz geht nicht auf absolute Entgegensetzung, sondern ist eine absolute Mischung.

Ironie entsteht aus der Mischung von Mystik und Empirie. Ohne Mystik gibt es überall keinen ächten Witz. Aller ächter Witz ist mystisch.

Witz ist Kunst. Keine Kunst kann ganz gelehrt werden. Zu aller gehört Sinn.

Der Freiheit wegen muß jeder witzige Einfall fragmentarisch sein. Aber eben deshalb ist nur der potenzirte Witz, würdiger Witz.

Der Witz ist geistige Gesellschaftskunst, logische Politik.

Ein witziger Einfall ist ein romantisches Fragment.

Witz ist entweder Zersetzung, der Wechselsättigung vorherging, oder plötzliche Mischung von Antithesen, aber nicht blos mechanische Verknüpfung, sondern synthetische.

Mancher Witz enthält keine positiven neuen Wahrheiten, aber widerlegt Irrthümer.

Voltaire ist nur ein Improvisator des Witzes.

Sinn für Witz ist der Anfang der Liberalität, aber nicht diese noch selbst.

Witz ist fragmentarischer Enthusiasmus und Genialität.

Die Gesellschaft ist ein redender Roman.

So lange in einer Gesellschaft noch ein Ton herrscht, ist es sicher nicht die gute.

Manier ist in der Kunst kein kleineres Vergehen, als Todtschlag im Staate.

Die Gesellschaft und was diese sagt, ist absolutes Gesetz der Mode, ihr Gott, ihr ἓν καὶ πᾶν.

Unsere Geistreichen sind zu ungesellig, und unsere Gesellschaftlichen zu geistlos.

Die Weiber haben viel Tendenz zur Polemik; das macht ihre mystische Natur.

Die progressive Bildung fängt nothwendig mit entschiedenen religiösen Ideen an.

Die größten historischen Künstler und Genies haben eine antiquarische Bewunderung des Alten und polemisiren gegen das Neue. Thukydides, Sallust, Tacitus, Gibbon, Müller, Machiavelli.

Je mehr Allgemeinheit und Dauer sich einem Bildungsakt geben läßt, je mehr historischen Werth hat er.

Die Biographie liegt in der Mitte zwischen Historie und Lebenskunstlehre pragmatisch, d. h. praktisirt. Damit dieses möglich sei, muß der Historiker, wenn man so sagen darf, praktische Phantasie haben, praktischen Sinn ohne Praxis. Er muß sich einbilden können, etwas selbst zu sein, was er durchaus nicht ist; er muß gleichsam werden, was er darstellt.

Ist die Idee der historischen Parallele nicht transcendent?

Der vollkommene historische Artist muß nicht beschränkt, sondern Alles sein, aber dabei absolute praktische Abstraktionen haben, um sich selbst beschränken zu können.

Die Autobiographien sind die unbefangensten Naturprodukte der **progressiven** Historie.

Am meisten fehlt es der Geschichte noch an höherer gesellschaftlichen Bildung, an Sinn für Bildung mit Universalität verbunden.

Universalität ist historischer Geist.

Moral ist angewandte Poesie.

In der Politik führt Empirie zum Despotismus.

Die größere Bildung des französischen Volks erklärt sich aus der Einführung der fremden römischen schon sehr gebildeten Sprache.

Jeder Franzose ist ein Représentant du peuple français.

Der Terreur liegt im strengen Charakter, phantastische Lebhaftigkeit ist blutdürstig, erzeugt sinnliche Lust an Blut und Tod.

Am schrecklichsten sind die Franzosen erst nach der Schreckenszeit geworden, da sie die Nationen für suspekt erklärten und die Staaten guillotinirten.

Wahre Schwermuth (mit Tiefsinn eins) kennt man nur in Deutschland.

Die Geschichte von Europa kann man betrachten als ein beständiges Schwanken zwischen Monarchie und Republik, zwischen celtischer und deutscher Verfassung.

Die deutsche Geschichte ist die Geschichte von Europa.

Rousseau's beste Schriften sind die polemischen; seinen positiven fehlt es ganz an Construktion.

Bekleidet und doch nackt, ruhend im Stand und doch lebendig, leidend und doch wohllüstig, steinern und doch höchst bewegt, das sind die gewöhnlichsten Gegensätze der epideiktischen Plastik.

Geometrie ist der Grund der Architektur.

Orchestik ist die Blüthe der Gymnastik.

Es gibt fünf Epochen oder Stadien der Plastik: 1) die kolossale (die große Pallas zu Dresden), titanische, 2) die naive, natürliche, 3) die elegante (epideiktische); 4) die tragische, 5) die erotische.

Der Traum ist der Zustand, wo sich der Geist gegen die Welt ganz passiv verhält, darum ist der ächte Traum das vollkommenste Bild der Welt.

Schwermuth entsteht aus der Reflexion = Erinnerung.

Ein Fragment ist eine kondensirte Abhandlung.

Schriftsteller, die das sein wollten ohne philosophische und poetische Form, kommen immer auf's Fragment.

Novellen können nur in Masse auftreten; es ist bloße Täuschung, sie könnten ein Ganzes für sich sein, weil sie in einem gemeinschaftlichen Elemente schwimmen. Sie

sind Fragmente in Prosa, Romane in verjüngtem Maßstabe.

Lessing ist ein sehr fragmentarischer Mensch, er lebte, dachte und schrieb fragmentarisch.

Die Einheit des Fragments ist Konstruktion der Rhapsodie, Kontinuität der Masse und Homogeneität.

Der Lessing'sche Dialog ist fragmentarisch, der Platonische rhapsodisch, der römische massiv.

Große Geister sehen meistens schlecht in der Nähe.

Die Kritik will jedes Individuum zur Welt erweitern.

Es gibt getrocknete Menschen, welche jeden Pulsschlag eines edeln Strebens und höhern Lebens in ihrem Herzen durch Druckwerk erkünsteln müssen.

Popularität. So entscheidend es auch ist, ob eine philosophische Behauptung mit dem, was alle Menschen nach Abzug des Zufälligen (wenn man zu dieser Absonderung, nur nicht die Wahrheit, welche man hier zu finden hofft, schon mitbringen mußte) für wahr halten und durch die That beweisen, ob sie mit dem gemeinen Verstande übereinstimmen oder nicht; so gleichgültig ist doch der Beifall einer Menge, die im Vergleich mit dem Ganzen immer unermeßlich klein ist. Wahre, vollkommene Popularität könnte man nur einer Philosophie beilegen, welche das Streben nach Wahrheit und Wissenschaft nicht einseitig auf Unkosten anderer eben so wesentlichen Forderungen, sondern am Ziele und auf dem Wege dahin, den ganzen Menschen befriedigte; sie allein könnte auf die volle Beistimmung aller Menschen, nicht blos der Forscher, rechnen. Sie kann nur aus der Vollständigkeit ächter Bildung entspringen, und ist nicht sowohl ein philosophisches Verdienst, nach welchem man für

Auch im romantischen Abentheuer ist die Unruhe des müssigen Helden verbunden mit der Tendenz nach Realisation des Absoluten.

Das Ritterthum war ein Versuch, das Absolute durch Thaten zu realisiren.

Politische Kritik ist die, welche das Genie überhaupt kritisirt; das Genie ist ein Gegenstand der Politik.

Das Interessante ist ein Gegensatz von subjektivem praktischen Werthe.

Auch mit dem klassischen Alterthum treiben die Modernen Abgötterei, die nicht darin besteht, daß man das, was nur solchen haben kann, unendlichen Werth beilegt, sondern in der Ungerechtigkeit oder in der eigentlichen Abgötterei, indem man dem Individuum beilegt, was nur der Idee zukommen kann.

Das Klassische ist nichts anderes als das rein Natürliche.

Das Natürliche ist nicht naiv, sondern wird es erst durch die sentimentale Ansicht; — durch das Vergnügen am Naiven der Alten travestirt man sie.

Die Satire ist ein Gemisch nicht blos von Poesie jeder Art, sondern auch von Poesie und Prosa.

Klopstock hat sich wohl zuerst deutlich eine Vereinigung der klassischen und progressiven Poesie vorgesetzt, die eigenthümliche Vorzüglichkeit der modernen statuirt und die Objektivität der Alten eingesehen.

Die moderne Poesie muß in vollkommenem Stil, mit der Reinheit in Form und Stoff, mit der Objektivität

der Darstellung und der Schönheit der klassischen Kunst — eine stille Sehnsucht nach dem Unendlichen anregen, und doch zugleich die Befriedigung gewähren, welche Sophokles gibt — ohne die Peinlichkeit und den Schmerz des Shakespear — Eine starke, tiefe, ruhige, innige Sehnsucht mit dem süßen, ruhigen Gefühl sicherer Annäherung, (Shakespear ist ohne dieses Gefühl) — dabei muß aber alles Idyllische und Mystische — durchaus vermieden werden. Es muß ein durchaus unbestimmtes Streben nach dem Unendlichen sein, keine Abgötterei.

Auch das Genie bekommt bei den Modernen, durch die Unregelmäßigkeit und Mischung, Heterogeneität, eine andere Modifikation — einen unendlichen Umfang.

Das Klassische kann nie barbarisch sein, weil das Antiprogressive absichtlich und nicht natürlich und nothwendig sein muß. Aber war das Antiprogressive der klassischen Philosophie nicht barbarisch?

Der Roman ist noch immer die einzige eigentliche populäre Dichtart bei allen Nationen Europa's. Tasso ein Roman. Dante vereinigte alle vorhandenen modernen praktischen Elemente zu einem gothischen Ganzen.

Biederkeit der Deutschen macht sie zur Kritik fähig; Nationalität ist für alle anderen Völker ein Hinderniß.

Die Poesie ist bei den Neuern durch alle Stände gewandert. Von den Geistlichen zu den Rittern, Bürgern, endlich zu den Gelehrten. Eine ständische Poesie!

Fichte's Philosophie ist ein Systematismus. Es fehlt seinem Systeme der Schlußstein, nämlich eine praktische und historische Logik, wie Fichte's System dem Kant fehlte. Die Philosophen werden gar oft erst durch ihre Nachfolger erklärt.

Die Wirklichkeit der Republik ist kein Objekt der politischen Wissenschaft, sondern der historischen. Die Bedingung der Wirklichkeit? — Auch nicht, nur die Möglichkeit.

Ein Trieb kann nur auf einen Gegenstand gerichtet sein. Spiel ist ein Zustand, daher nur Spiellust, nicht Spieltrieb.

Schelling hat blos mystischen Enthusiasmus ohne Philosophie.

Man sollte es endlich einmal versuchen, ohne Paradoxie zu philosophiren.

Es gibt einen poetischen und unpoetischen Witz. Witz ist kein theoretischer, sondern ein praktischer Begriff, abgeleitet aus dem Imperativ der Urbanität. — Humor ist ein sentimentaler Witz, daher durchaus modern. — Witz ist urbane Fröhlichkeit.

Warum ist der Witz so gesund?

Es gibt nur zwei Sprach- und Schreibarten, die logische und die poetische. Der politische Imperativ gibt der logischen oder poetischen Sprache nur eigene verschiedene Modifikationen, erzeugt keine eigene spezifisch verschiedene Sprache.

In Sheakespear ist mehr Kraft, Tiefe, Innigkeit, Wahrheit, Moralität, als in Goethe. — Die Forderung des philosophischen Gehalts, der Moralität und des Republikanismus an ein Gedicht wird doch durch den gesunden Menschenverstand bestätigt, so platt auch der Mißbrauch davon ist.

Privateigenthum an Kunstwerken ist nicht unbedingt erlaubt.

Die Naturpoesie ist so Kritik wie die Lebensreife Philosophie.

Das Ziel der Witzkunst ist ein Maximum der Synthesis. Darum ist jede Analyse eines witzigen Einfalls so unerträglich.

Aller Witz geht auf's Absolute. Der satyrische Witz geht nicht auf absolute Entgegensetzung, sondern ist eine absolute Mischung.

Ironie entsteht aus der Mischung von Mystik und Empirie. Ohne Mystik gibt es überall keinen ächten Witz. Aller ächter Witz ist mystisch.

Witz ist Kunst. Keine Kunst kann ganz gelehrt werden. Zu aller gehört Sinn.

Der Freiheit wegen muß jeder witzige Einfall fragmentarisch sein. Aber eben deshalb ist nur der potenzirte Witz, würdiger Witz.

Der Witz ist geistige Gesellschaftskunst, logische Politik.

Ein witziger Einfall ist ein romantisches Fragment.

Witz ist entweder Zersetzung, der Wechselsättigung vorherging, oder plötzliche Mischung von Antithesen, aber nicht blos mechanische Verknüpfung, sondern synthetische.

Mancher Witz enthält keine positiven neuen Wahrheiten, aber widerlegt Irrthümer.

Voltaire ist nur ein Improvisator des Witzes.

Sinn für Witz ist der Anfang der Liberalität, aber nicht diese noch selbst.

Witz ist fragmentarischer Enthusiasmus und Genialität.

Die Gesellschaft ist ein redender Roman.

So lange in einer Gesellschaft noch ein Ton herrscht, ist es sicher nicht die gute.

Manier ist in der Kunst kein kleineres Vergehen, als Todtschlag im Staate.

Die Gesellschaft und was diese sagt, ist absolutes Gesetz der Mode, ihr Gott, ihr ἓν καὶ πᾶν.

Unsere Geistreichen sind zu ungesellig, und unsere Gesellschaftlichen zu geistlos.

Die Weiber haben viel Tendenz zur Polemik; das macht ihre mystische Natur.

Die progressive Bildung fängt nothwendig mit entschiedenen religiösen Ideen an.

Die größten historischen Künstler und Genies haben eine antiquarische Bewunderung des Alten und polemisiren gegen das Neue. Thukydides, Sallust, Tacitus, Gibbon, Müller, Machiavelli.

Je mehr Allgemeinheit und Dauer sich einem Bildungsakt geben läßt, je mehr historischen Werth hat er.

Die Biographie liegt in der Mitte zwischen Historie und Lebenskunstlehre pragmatisch, d. h. praktisirt. Damit dieses möglich sei, muß der Historiker, wenn man so sagen darf, praktische Phantasie haben, praktischen Sinn ohne Praxis. Er muß sich einbilden können, etwas selbst zu sein, was er durchaus nicht ist; er muß gleichsam werden, was er darstellt.

Ist die Idee der historischen Parallele nicht transcendent?

Der vollkommene historische Artist muß nicht beschränkt, sondern Alles sein, aber dabei absolute praktische Abstraktionen haben, um sich selbst beschränken zu können.

Die Autobiographien sind die unbefangensten Naturprodukte der **progressiven** Historie.

Am meisten fehlt es der Geschichte noch an höherer gesellschaftlichen Bildung, an Sinn für Bildung mit Universalität verbunden.

Universalität ist historischer Geist.

Moral ist angewandte Poesie.

In der Politik führt Empirie zum Despotismus.

Die größere Bildung des französischen Volks erklärt sich aus der Einführung der fremden römischen schon sehr gebildeten Sprache.

Jeder Franzose ist ein Représentant du peuple français.

Der Terreur liegt im strengen Charakter, phantastische Lebhaftigkeit ist blutdürstig, erzeugt sinnliche Lust an Blut und Tod.

Am schrecklichsten sind die Franzosen erst nach der Schreckenszeit geworden, da sie die Nationen für suspekt erklärten und die Staaten guillotinirten.

Wahre Schwermuth (mit Tiefsinn eins) kennt man nur in Deutschland.

Die Geschichte von Europa kann man betrachten als ein beständiges Schwanken zwischen Monarchie und Republik, zwischen celtischer und deutscher Verfassung.

Die deutsche Geschichte ist die Geschichte von Europa.

Rousseau's beste Schriften sind die polemischen; seinen positiven fehlt es ganz an Construktion.

Bekleidet und doch nackt, ruhend im Stand und doch lebendig, leidend und doch wollüstig, steinern und doch höchst bewegt, das sind die gewöhnlichsten Gegensätze der epideiktischen Plastik.

Geometrie ist der Grund der Architektur.

Orchestik ist die Blüthe der Gymnastik.

Es gibt fünf Epochen oder Stadien der Plastik: 1) die kolossale (die große Pallas zu Dresden), titanische, 2) die naive, natürliche, 3) die elegante (epideiktische); 4) die tragische, 5) die erotische.

Der Traum ist der Zustand, wo sich der Geist gegen die Welt ganz passiv verhält, darum ist der ächte Traum das vollkommenste Bild der Welt.

Schwermuth entsteht aus der Reflexion = Erinnerung.

Ein Fragment ist eine kondensirte Abhandlung.

Schriftsteller, die das sein wollten ohne philosophische und poetische Form, kommen immer auf's Fragment.

Novellen können nur in Masse auftreten; es ist bloße Täuschung, sie könnten ein Ganzes für sich sein, weil sie in einem gemeinschaftlichen Elemente schwimmen. Sie

sind Fragmente in Prosa, Romane in verjüngtem Maßstabe.

Lessing ist ein sehr fragmentarischer Mensch, er lebte, dachte und schrieb fragmentarisch.

Die Einheit des Fragments ist Konstruktion der Rhapsodie, Kontinuität der Masse und Homogeneität.

Der Lessing'sche Dialog ist fragmentarisch, der Platonische rhapsodisch, der römische massiv.

Große Geister sehen meistens schlecht in der Nähe.

Die Kritik will jedes Individuum zur Welt erweitern.

Es gibt getrocknete Menschen, welche jeden Pulsschlag eines edeln Strebens und höhern Lebens in ihrem Herzen durch Druckwerk erkünsteln müssen.

Popularität. So entscheidend es auch ist, ob eine philosophische Behauptung mit dem, was alle Menschen nach Abzug des Zufälligen (wenn man zu dieser Absonderung, nur nicht die Wahrheit, welche man hier zu finden hofft, schon mitbringen mußte) für wahr halten und durch die That beweisen, ob sie mit dem gemeinen Verstande übereinstimmen oder nicht; so gleichgültig ist doch der Beifall einer Menge, die im Vergleich mit dem Ganzen immer unermeßlich klein ist. Wahre, vollkommene Popularität könnte man nur einer Philosophie beilegen, welche das Streben nach Wahrheit und Wissenschaft nicht einseitig auf Unkosten anderer eben so wesentlichen Forderungen, sondern am Ziele und auf dem Wege dahin, den ganzen Menschen befriedigte; sie allein könnte auf die volle Beistimmung aller Menschen, nicht blos der Forscher, rechnen. Sie kann nur aus der Vollständigkeit ächter Bildung entspringen, und ist nicht sowohl ein philosophisches Verdienst, nach welchem man für

Der Philosoph muß in absoluter Isolation oder in absoluter Universalität und Polyhistorie leben.

Der synthetische Schriftsteller muß den Leser nicht blos vor seinen Augen entstehen lassen, sondern er muß ihm auch elastische Stöße geben und von ihm nehmen. Er muß im Wechselverkehr mit ihm stehen und ihn mit seiner Materie tränken und sättigen. Das Erste ist bei Lessing, das Zweite bei Winckelmann und Jakobi der Fall.

Aus der Anatomie des Denkens und Schreibens entspringt die Deutlichkeit; aus der Scheidung und Zersetzung die Klarheit oder Bestimmtheit; aus der Kohäsion der Zusammenhang. Bestimmtheit, Klarheit und Zusammenhang machen die Deutlichkeit.

Die vollkommenste logische Schreibart muß Kohäsion und Elasticität, Zersetzung und Sättigung, Anatomie und Lebendiges Werden vereinigen. In allen positiven Wissenschaften werden alle diese Eigenschaften erfordert.

Die Anschauung ist synthetisch; der Begriff analytisch; die Idee muß also beides zusammen sein.

Es ist nicht wahr, daß die Abstraktion dem Menschen unnatürlich wäre. Trennen ist ihm so natürlich wie Vereinigen, Zerstören wie Bilden, Leben wie Sterben. Alles ist ihm natürlich, ausgenommen die Monotonie.

Der Mensch ist nicht blos ein synthetisches, sondern auch ein analytisches Wesen. — Ohne Denken kein Anschauen und umgekehrt. Ohne Analysis keine Synthesis.

Das Reiben, wodurch elektrisirt wird, gleicht der Ge-

sellschaft. Diese schleift, reibt, kondensirt, so daß die volle Einbildungskraft gleich losbrechen kann; sie elektrisirt den Geist, bei einer freundschaftlichen Berührung, ein Funken; bei einer feindlichen, ein Schlag.

Was die sokratische Ironie sagt, ist nur Scherz für den, der es nicht versteht, Ernst aber für den, der es versteht. Beiden gefällt es daher. Für den ersten ist die Form, für den andern die Materie. Es täuscht nur den, der es für Täuschung hält.

Der Philosoph als solcher weiß nie was er will. Nur er weiß was er will.

So lange man die Philosophie in Kant sucht, kann man ihn nicht verstehen. Um ihn zu verstehen, muß man die Philosophie schon mitbringen.

Schelling's Philosophie (der ersten Periode) endigt, wie der Prometheus des Aeschylus. Fichte's Philosophie kann gar nicht endigen, oder nur so gewaltig und unvernünftig, wie sie anfing.

Das subjektive Fundament der Philologie ist Philologie, d. h. historischer Enthusiasmus.

Man wird zum Philologen geboren, wie zum Philosophen und Dichter.

Die höchsten, schönsten, liedermäßigsten Lieder müssen sein wie der Gesang der Vögel; die Mährchen wie vielverschlungene wunderbare Pflanzen- und Blumengewächse; das Epos wie ein Strom oder wie ein Fels; das Drama wie ein Gewitter, oder wie ein Thier; das mystische Gedicht wie Himmel und Regenbogen.

Die ursprüngliche Poesie theilt sich in die der Gottheit oder die mystische; die der Natur (Kosmogenie), didaktische, und epische — die der Menschheit.

Pindar und Petrarka sind bis jetzt die vollkommensten lyrischen Dichter.

Es gibt Dichter des Gefühls und der Phantasie. Zur ersten Klasse gehört (Friedrich von Schlegel), zur letzten Tieck. Die Dichter des Gefühls sind zuerst, wenn sie umfassend sind, Dichter des Verstandes; dergleichen sind Dante, Cervantes, selbst Shakspeare und Boccaz; Dichter der Phantasie sind Calderon, Petrarka, Pindar. Die Dichter der Phantasie werden im Alter leicht manierirt; die Dichter des Gefühls besonders jetzt platt. Zu den letzteren gehört auch Goethe.

Wer vom Gefühl ausgeht, erwacht später, verirrt sich leichter, reift schwerer und versinkt selbst dann eher wieder in Gemeinheit; Phantasie ist früh reif, immer gleich thätig, aber wiederholt sich immer und dringt nie so tief als Gefühl oder zerstört sich selbst und verzehrt sich im frühen Tode.

Phantasie kann man eher lernen als Gefühl. Wer Phantasie hat, kann das Gefühl wohl nachconstruiren, aber es bleibt immer hohl und oberflächlich.

Theosophie positiv dargestellt ist Poesie; Poesie ist indirekte Theosophie und Magie.

Metapher ist das Wesen der muhamedanischen Poesie, wie Allegorie das der christlichen. Beides in Ermangelung der Mythologie.

Der lyrische Dichter, dem eine poetische Umgebung

fehlt, wie die olympischen Feste für Pindar, wie das Ritterthum für die spanischen und deutschen Minnesänger es war, sinkt zum Gelegenheitsdichter herab.

Man könnte Opitz den deutschen Ennius nennen. Was er auch übersetzt, aus dem Spanischen, Holländischen und aus andern Sprachen, es ist Ein Stil in der Sprache und dieser ist ganz vortrefflich. Seine poetische Diction hat etwas ähnliches mit der prosaischen des Winckelmann. Die Sprache keines anders Dichters ist so klassisch, dicht, stark männlich, rein, und unter diesen späteren steht er der alten Treuherzigheit und auch Freundlichkeit des Heldenbuchs am nächsten.

Die Alliteration ist das Mysterium der Verskunst.

So wie Lohenstein's Sprache uns jetzt erscheint, so wird Klopstock's Sprache uns bald erscheinen — auch Lessing's und Schiller's.

Richtig ist der Gedanke, daß die Poesie vorzüglich in der Indifferenz kämpfender Religionen entsteht. So entwickelte sich die romantische im Kampfe des christlichen und arabischen Elements; der komische Theil derselben im Uebergange von dem katholischen zum protestantischen Glauben. Die Blüthe der griechischen Poesie fällt in den Wendepunkt zwischen der alten mythischen Denkart und der neuen philosophischen.

Ohne Historie ist Poesie eigentlich nichts, nur leeres Reimgeklingel, wie Philosophie ohne Religion. Das Wesentliche in der Poesie ist die epische Poesie, als die, welche mit der Historie am nächsten verwandt ist.

Die epischen Gedichte sind historisch, die lyrischen musikalisch, die romantischen astrologisch (das bedeu-

det ihre Universalität und das ist die Tendenz des Mährchens) und die dramatische Gedichte sind religiös, wie schon der griechische und moderne Ursprung beweiset.

Die Musik ist die Kunst der Erinnerung, die Malerei der Anschauung, die Architektur der Einbildung; Vorbildung des Himmels, der himmlischen Hierarchie oder Kirche, ist die Grundidee der Architektur.

Die wahre Ansicht von der Einwirkung der göttlichen Prinzipien auf die Begebenheiten der Sterblichen, ist viel poetischer als die dürre Ansicht vom Schicksal.

Der Gang der Poesie ist bei allen neuern Nationen derselbe — nach der romantischen Zeit erst allegorische, moralische, historische Tendenz und dann gelehrte Nachbildung mit Streben nach Nationalität — nur mit sehr verschiedenem Erfolg.

Aus jeder Sekte in Deutschland ist ungefähr Einer geblieben und gesund hervorgegangen, dem die Brust mit dreifachem Erz umkleidet war. Kant von den Wolfianern, Klopstock von den Schweitzern, Lessing von den Aufklärern und Hagebornianern und Goethe von den Kraftgenies.

Durch Philosophie, Dichtkunst und Musik, soll Verstand, Phantasie und Gefühl zu der einen rechten Quelle zurückgeführt werden.

In der Poesie ist nichts schön als das Große; groß aber ist, was zugleich erhaben und sanft.

Die ächt moderne Poesie ist diejenige, welche auch im Gegenstande das ist. — Das Wesen des Modernen be-

steht aber darin, daß die dargestellte Welt eine solche ist, in der eine vernünftige Praxis — der Verstand durchaus herrschend ist. Es gibt selbst bei den Alten moderne Dichter in diesem Sinne, z. B. Terenz und Lucan, überhaupt die historischen Dichter der Römer. In der Ritterwelt ist dagegen auch im gewöhnlichen Leben — auch ohne alles Wunderbare — die **Phantasie** herrschend — oder die Idee. So wie die moderne Welt revoluzionirt ward, wurde sie auch wieder poetisch; denn es herrscht nicht mehr die Vernunft und ihre Gesetze, sondern die Zergliederung als wilde Naturkraft oder unerbittliches Schicksal, und wir stehen wieder auf dem Boden der Poesie. Das Wesen der Form dieses Modernen ist die Intrigue. Richardson nimmt hier eine der größten und ersten Stellen ein, indem er wirklich eine gebildete Welt in Worten darstellt. Young lehrt uns das eigenthümliche moderne Gefühl in seinen Beziehungen kennen, das moderne Sentimentale im Gegensatz des romantisch Sentimentalen; Sterne das Moderne in der poetischen Form des Witzes. — Schiller erhob sich vom Modernen zum Romantischen.

Goethe ist vorzüglich in den Liedern ein Dichter, im Wilhelm Meister ein schöner Geist, in den dramatischen Werken ein Künstler. — Deutschen Geist hat er nicht, wohl aber eine Verbindung des englischen und des französischen Geistes, eines schwächeren Shakspeare mit einem bessern Voltaire.

Goethe ist ein epischer Dichter, der aber aus Unglauben an die Mythologie nicht zur rechten Form hat gelangen können.

Man sollte glauben, die Poesie könne weder im Elegischen die Musik, noch im Phantastischen die bildende Kunst erreichen, und sollte sich daher mehr auf das

Heroische beschränken. Gleichwohl ist hiergegen vieles zu erinnern. Das Elegische kann die Poesie in viel mannigfachern Gestalten darstellen, als die Musik; und keine bildende Kunst kann die Fülle und Seligkeit der Phantasie ganz erreichen. Die Musik würde monoton werden, wenn sie sich blos auf das Elegische beschränken wollte; sie soll aus dem Elegischen in's Heroische und also eine schöpferische fruchtbare Betrübniß schildern; aber die Malerei soll die Verklärung aus dem Kampfe und Leiden hervorgehen lassen. Je tiefer das Gemälde darin wurzelt, je ergreifender und rührender wird es sein. — Die Poesie hingegen scheint zunächst auf die Extreme zu gehen, wenn sie auch im Heroischen ihren ursprünglichen Sitz hat; weil sie historischer ist als die andern Künste und allein Kosmogenie sein kann, so besteht ihre Vortrefflichkeit vorzüglich darin, aus dem heroischen Grund immer mehr in das Extrem-Elegische und Phantastische zu kommen. Die dramatische Poesie ist aber hierin beschränkter als die epische. Man könnte sagen, sie ist innerlich heroisch, wie die epische äußerlich.

Im epischen Maaß ist der Pulsschlag des Blutes, aber auch jener größere Pulsschlag des Erdenblutes — die Ebbe und Fluth des Meeres.

Die christliche Poesie ist an sich die Verklärung.

Leben und Liebe sind die einzigen Gegenstände der Poesie, aber die unendliche Liebe und die Fülle des Lebens. Was man oft so nennt und dafür geben will, ist etwas Dürftiges und Armseliges.

Die moderne Malerei in ihren Grundtypen: Crucifix und Marienbild, drückt Tod und Leben aus, wie die Antike — aber ein Tod und ein Leben in der Liebe aufgelöst.

Das Wesen der Poesie ist Eingebung — nur der Vates ist ein wahrer Dichter.

Die Sehnsucht nach der Wahrheit erzeugt die größten Dichter. So bei den Griechen Pindar, Aeschylus und Sophokles, die mehr Forscher waren, als daß sie selbst auf ihre eigentliche Kunst einen sehr hohen Werth gelegt hätten.

Unsere Dichter sind entweder formsuchende, wie Klopstock, Schiller, Goethe, oder formlose, wie Wieland, Bürger, Tieck, Friedrich Richter.

Magisch muß die wahre Lyrik sein, wie die heroischen Schlacht- und Zaubergesänge der alten Deutschen und des Nordens. Christliche Runen-, Schlacht- und Zauberlieder wären das höchste Ziel der lyrischen Kunst, theils den Psalmen nachgebildet, theils den Runenliedern.

Die Gattungen der Poesie entsprechen den drei Prinzipien des Menschen:

Geist	**Seele**	**Körper**
Bild	Lied	Sage
(Dramat.)	(Lyrisch)	(Episch)

Geist	**Seele**	**Leib**
Dante	Petrarka	Boccaz
Ariost	Tasso	Guarini.

Dagegen:

Calderon	**Cervantes**	**Shakspeare**
Phantasie	Verstand	Vernunft

Camoens
Wille, Begeisterung.

Phantasie	Geist	Vernunft
Homer	**Plato**	**Aristoteles**
(Herodot)	(Xenophon)	(Demosthenes)
	Pindar.	

Demosthenes ist der praktisch-politische Logiker oder Vernunftmeister, Herodot der Homer in Prosa, Xenophon die mittelmäßige Vorhalle des Plato, Thukydides stellt die wollende Kraft im Kampf dar.

In der Kunst der Poesie, in der als Kunstform vollendeten dramatischen Poesie, ist

Aeschylus	**Sophokles**	**Aristophanes**
Geist	Seele	Körper

Cervantes	**Guarini**	**Calderon**
Geist	Seele	Wort der Phantasie.

Schiller ist ein großer Vernunft- (Verstandes-) Dichter und gehört mit Fichte zusammen zu diesem Element. Dagegen bilden Jean Paul, Schleiermacher und Gentz einen Cyclus dynamischer Rhetorik des Zeitalters. Gentz ist rein negativ, Jean Paul humoristisch indifferent und Schleiermacher ist dynamisch schwankend und schwebend.

In der ersten Generation unserer klassischen Schriftsteller, ist Wieland in allen vier Hinsichten rein schlecht, in denen ein Schriftsteller verderblich sein kann: 1) über alle Arten des Glaubens, der Religion und der Begeisterung verbreitet er den Geist der indifferentistischen Spötterei; 2) in der Politik ist er demagogisch und dann wieder vor großen Tyrannen kriechend; 3) in den Sitten sieht er das Lüsterne absichtlich als Vehikel und Zwek der Poesie; und endlich ist er 4) auch in der Sprache höchst incorrekt und eigentlich Sprachverderber.

Wieland ist übrigens der auffallendste Beweis, wie verschieden die Moralität des Menschen von der des Schriftstellers ist.

Goethe zeigt die Möglichkeit einer selbständigen Nachahmung in der Objektivität; doch gehört er auch in so fern unter die Beispiele der falschen Nachahmung, als er das blos Eigenthümliche mit aufnimmt, und unsicher schwankt.

Der objektive Dichter ist nur in der Ansicht des Sentimentalen naiv, nicht an und für sich.

Dante, Klopstock, Milton würden zu der idyllischen Art im mystischen Sinne des Wortes gehören.

Kunst ist das Vermögen, dasjenige, was sein soll, wirklich zu machen. Daher gibt's keine angenehme Kunst.

Ethik ist die Einheit in der eigentlichen Geschichte.

Das Manierirte ist für die Technik, was das Interessante für die Aesthetik — eine negative Größe, noch unter Null.

Der Chor ist nicht ein Nachhall (Betrachtung, Empfindung post festum), sondern auch ein Vorlaut der That.

Die Technik handelt nicht von der Wirksamkeit, sondern von der Möglichkeit und der Bedingung der Möglichkeit des ästhetischen Imperativs. Die ästhetische Fiction muß sich also auf die Technik beziehen.

Im Romeo ist die Einheit plasto-musikalisch modern-lyrisch — eine individuelle Stimmung.

Das lyrische Gedicht ist die Darstellung innerer Einheit, das epische die Darstellung äußerer Vielheit.

Klassisch ist das Kunstwerk, welches den Begriff seiner Art vollständig erschöpft, eine vollständige Anschauung, ein gesetzgebendes Beispiel.

Der Kenner der antiken Poesie braucht keine Theorie, seine Empfänglichkeit kann beschränkt und unbiegsam sein, aber seine Reizbarkeit muß unendlich sein, wie die Schnellkraft des sittlichen Gefühls.

Herder's Kritik ist hyperhistorisch, Schiller's Kritik ist hyperphilosophisch. Jene führt zu dem erhabenen Resultate, daß Alles ist, was es ist; die andere, daß nichts recht ist.

Auf der Stufe der höchsten Vollkommenheit ist der Kunstrichter und Dichter gleich, der Genuß des Liebhabers gleich dem des Schöpfers.

Der wahre Freund der Dichtkunst ist selbst Dichter auch ohne Worte.

Die Möglichkeit der Bosheit liegt in dem Zuge der menschlichen Natur, etwas darum zu thun, weil man es nicht darf.

Die Gerechtigkeit ist Ordnung der Liebe.

Erkenne was du sollst, was du mußt, was du kannst, das zusammen ist Verständigkeit.

Weder der Einzelne noch das Geschlecht kann, was

er muß, um zu vollenden, was er soll; daher Unsterblichkeit.

Auch der Paganismus suchte, wie das Christenthum in seiner Art für alle Stufen der sittlichen Bildung zu sorgen.

Die Sittlichkeit äußert sich unmittelbar und in Thaten, mittelbar in Gedanken und Dichtung. Daher ist die Geschichte der sittlichen Bildung immer nur ein Theil der politischen, poetischen, philosophischen Geschichte.

Es öffnen sich zwei unendliche Bahnen, wenn der Grund sittlicher Bildung gelegt ist; nach außen die Thätigkeit zum Guten, nach innen die Reinheit der Gesinnung.

Die sittliche Bildung hat folgende Theile: 1) die Neigung zu veredeln, 2) die Neigung der Gesinnung zu unterwerfen, 3) die Gesinnung zu reinigen. — Aber das sittliche Handeln darf über die Gesinnung nicht verabsäumt werden.

Der gute Wille ist das Letzte; die Zähmung des Thiers macht den Anfang; die reine Hoffnung des Himmels ist das Höchste.

Die Lehre vom Genie gehört zur höhern Politik; die volle Deduktion desselben aber will nicht in die progressive Historie.

Die ächte Republik muß eben so wohl monarchisch sein als aristokratisch und demokratisch. Nirgends ist das weniger als in der Tyrannei, die fälschlich Monarchie genannt wird.

Nur derjenige Föderalismus ist eine ächte politische

Form, welcher den Keim eines künftigen Kosmopolitismus enthält.

Die Lehre von der Ehe, der Familie und der Freundschaft gehört auch zur höhern Politik, oder gränzt doch daran.

Aristokratismus ist eine kleinere Masse, welche in republikanischer Form eine größere despotisirt.

Die allgemeine Grundwissenschaft hat weder Objekt noch Fundament; sie ist gar keine Species. Fichte hätte vom logischen Imperativ ausgehen sollen.

Meinen ist nur problematisch und provisorisch, nicht konstitutiv und apodiktisch.

Meinen ist ein Versuch zu Wissen.

Streben (Ausfüllung des Unendlichen) ist ein praktischer Begriff; also auch die Theorie des Begehrungsvermögens zur praktischen Grundwissenschaft.

Der praktische Imperativ ist: das absolute Ich soll sein.

Philosophischer Despotismus entsteht, wenn die provisorische Philosophie ihre Gränzen überschreitet.

Rechte sind praktische Schranken.

Freundschaft ist Ersatz des Republikanismus; Zweck derselben ist Erhaltung der Tugend und Fülle und Mittheilung des Enthusiasmus.

Wir stehen auch mit denen die todt sind und mit denen die künftig leben werden im Verhältniß des physischen Einflusses; jene haben auf uns eingewirkt, und wir wirken auf diese.

In den öffentlichen Weltkämpfen spielt das Volk selbst.

Verstandesspiele und auch Glücksspiele sind eigentlich etwas Widersprechendes; wir spielen nicht in ihnen, sondern wir lassen mit uns spielen.

Modernheit ist Haß aller Schranken.

Enthusiasmus, nicht Maxime, war das praktische Primum mobile bei den Alten.

Bei uns ist, was wir Freundschaft nennen, meistens ein sentimentales Spiel.

Die poetische Fülle läßt sich so wenig mit Händen greifen, als die poetische Einheit.

Was schlechthin gegen den logischen, ethischen, politischen Imperativ streitet, ist auch in der Poesie verboten; denn der poetische Imperativ kann nicht streiten mit denjenigen, die so wie er aus dem allgemeinen praktischen Imperativ abgeleitet sind. Aber positive Moralität, Philosophie und politischer Werth erhöht den poetischen nicht.

Nur dasjenige ist ästhetisch, nur diejenige Poesie ist ein Kunstwerk, welche zur Befriedigung des ästhetischen Imperativ's wirkt. Das Kriterium ist die Beziehung auf ein Maximum.

Die Nothwendigkeit der Kunst muß erwiesen werden

Die Lüge ist das Gemeinsame aller drei Sünden gegen den heiligen Geist — der Lauigkeit — der Verstocktheit und des Wankelmuths oder der Untreue. Die Lüge ist die Geistessünde und der Sündengeist.

Vermessenheit ist ein höherer Grad von Eigenwille, Ichheit, Eigensinn.

Unter dem Sentimentalen versteht man gewöhnlich, was auf eine platte Weise rührend und thränenreich und voll von den familiären Edelmuthsgefühlen ist.

Der Skeptiker ist ein konsequenter Sophist.

Philosophisch ist alles, was zur Realisirung des logischen Imperativ's, seiner Natur nach, nicht blos zufällig beiträgt.

Atheismus ist als innere Sophistik des Lasters und als äußere böse Politik, weltherrscheude Macht.

Die pantheistischen Ideen, kann man nicht eigentliche Ideen, sondern nur Phantasieen nennen.

Tausend Urtheile können wohl nicht blos verneinend sein und müssen etwas Wahres enthalten, wenn sie den Geist des Gegenstandes ergriffen haben, aber nur eines, welches von der rechten Stelle, von welcher jeder den Gegenstand ansehen sollte, gefällt wird, vereinigt alle übrigen, ist allgemein gültig.

Die Idee der christlichen Schönheit gründet sich auf die Seele — die Liebe Gottes; — die Idee der heidnischen Schönheit gründet sich auf den Geist, die Liebe der Natur.

Das Wesen der antiken Kunst liegt im Begriffe der lebendigen Form, oder in der Idee der Gestalt; das Wesen der christlichen Schönheit ist das Licht der Beseelung — göttliches Seelenlicht.

Ist es nicht eine Anmaßung der Poeten, zu glauben, daß ihre Dichtungen über die Wirklichkeit erhaben seien? Wie oft haben sie nicht wirkliche Menschen verkleinert? Wo haben sie einen Sokrates, Aristides, Solon in gleicher Würde dargestellt? — Auch die höchste poetische Bildung ist beschränkt.

Wie es in der Schrift heißt: gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, so sollte man auch nur den Satz anwenden und sagen: gebt dem Plato (oder dem Sokrates) u. s. w. was des Plato, was des Sokrates ist.

Ideale sind Individuen der Vernunft.

Das Barokke ist eine ästhetische Paradoxie.

Das Schöne erregt so wenig Begierde als das Gute.

Das Schöne ist die Erscheinung des Guten. Die Erscheinung des Guten und das Gute sind wesentlich verschieden. Die Erscheinung des Guten ist der Zweck der Kunst.

Das Parterre ist das Publikum.

Der Witz gedeiht im Müßiggange.

Ideen

zur Wissenschaft und Kunst.

Die Forderungen und Spuren einer Moral, die mehr wäre als der praktische Theil der Philosophie, werden immer lauter und deutlicher. Sogar von Religion ist schon die Rede. Es ist Zeit, den Schleier der Isis zu zerreißen und das Geheime zu offenbaren. Wer den Anblick der Göttin nicht ertragen kann, fliehe oder verderbe.

Ein Geistlicher ist, der nur im Unsichtbaren lebt, für den alles Sichtbare nur die Wahrheit einer Allegorie hat.

Nur durch Beziehung auf's Unendliche entsteht Gehalt und Nutzen; was sich nicht darauf bezieht, ist schlechthin leer und unnütz.

Die Religion ist die allbelebende Weltseele der Bildung, das vierte unsichtbare Element zur Philosophie, Moral und Poesie, welches gleich dem Feuer, wo es gebunden ist, in der Stille allgegenwärtig wohlthut, und nur durch Gewalt und Reiz von außen in furchtbare Zerstörung ausbricht.

Der Sinn versteht Etwas nur dadurch, daß er etwas als Keim in sich aufnimmt, es nährt und wachsen läßt bis zur Blüthe und zur Frucht. Also, heiligen Samen streut in den Boden des Geistes ohne Künstelei und müßige Ausfüllungen.

Das ewige Leben und die unsichtbare Welt ist nur in

Gott zu suchen. In ihm leben alle Geister, er ist ein Abyssus von Individualität, das einzige unendliche Wollen.

Laßt die Religion frei und es wird eine neue Menschheit beginnen.

Der wahre Geistliche fühlt immer etwas Höheres als Mitgefühl.

Ideen sind unendliche, selbständige, immer sich bewegende, gottähnliche Gedanken.

Nur durch Religion wird aus Logik Philosophie, und daher kommt Alles, was diese mehr ist als Wissenschaft. Und statt einer ewig vollen, unendlichen Poesie, werden wir ohne sie nur Romane haben, oder die Spielerei, die man jetzt schöne Kunst nennt.

Gibt es eine Aufklärung? So dürfte nur das heißen, wenn man ein Prinzip im Geiste des Menschen, wie das Licht in unserm Weltsystem ist, zwar nicht durch Kunst hervorbrächte, aber doch mit Willkür in freie Thätigkeit setzen könnte.

Nur derjenige kann ein Künstler sein, welcher eine eigne Religion, eine originelle Ansicht des Unendlichen hat.

Die Religion ist nicht blos ein Theil der Bildung, ein Glied der Menschheit, sondern das Centrum alles Uebrigen, überhaupt das Erste und Höchste, das schlechthin Ursprüngliche.

Jeder Begriff von Gott, dem Unbegreiflichen, ist leeres Geschwätz. Aber die Idee der Gottheit ist die Idee aller Ideen.

Der Geistliche blos als solcher, ist es nur in der unsichtbaren Welt; wie kann er erscheinen unter den Menschen? Er wird nichts wollen auf der Erde als das Endliche zum Ewigen bilden, und so muß er, mag auch sein Geschäft Namen haben wie es will, ein Künstler sein und bleiben.

Wenn die Ideen Götter werden, so wird das Bewußtsein der Harmonie, Andacht, Demuth und Hoffnung.

Den Geist des sittlichen Menschen muß Religion überall umschließen, wie sein Element, und dieses lichte Chaos von göttlichen Gedanken nennen wir Enthusiasmus.

Genie zu haben ist der natürliche Zustand des Menschen, gesund mußte auch er aus der Hand der Natur kommen; und da Liebe für die Frauen ist, was Genie für den Mann, so müssen wir uns das goldene Zeitalter als dasjenige denken, wo Liebe und Genie allgemein waren.

Künstler ist ein Jeder, dem es Ziel und Mittel des Daseins ist, seinen Sinn zu bilden.

Es ist der Menschheit eigen, daß sie sich über die Menschheit erheben muß.

Tugend ist zur Energie gewordene Vernunft.

Die Symmetrie und Organisation der Geschichte lehrt uns, daß die Menschheit, so lange sie war und wurde, wirklich schon ein Individuum, eine Person war und wurde. In dieser großen Person der Menschheit muß das Göttliche Mensch werden.

Das Leben und die Kraft der Poesie besteht darin, daß sie aus sich herausgeht, ein Stück von der Religion los-

reißt, und dann in sich zurückgeht, indem sie es sich aneignet. Eben so ist es auch mit der Philosophie.

Witz ist die Erscheinung, der äußere Blitz der Phantasie, daher seine Göttlichkeit und das Witzähnliche der Mystik.

Der Mensch ist ein (schaffender) Rückblick der Natur auf sich selbst.

Frei ist der Mensch, wenn er Gott hervorbringt (anschaut) oder sichtbar macht, und dadurch wird er unsterblich.

Die Religion ist schlechthin unergründlich. Man kann in ihr überall in's Unendliche immer tiefer graben.

Die Religion ist die centripetale und centrifugale Kraft im menschlichen Geiste, und was beide verbindet.

Ob denn das Heil der Welt von den Gelehrten zu erwarten sei? Ich weiß es nicht. Aber Zeit ist es, daß alle Künstler zusammentreten als Eidsgenossen zum ewigen Bündnisse.

Das Moralische einer Schrift liegt nicht im Gegenstande oder in dem Verhältnisse des Redenden zu den Angeredeten, sondern in dem Geiste der Behandlung. Athmet dieser die ganze Fülle der Menschheit, so ist sie moralisch. Ist sie nur das Werk einer abgesonderten Kraft und Kunst, so ist sie es nicht.

Wer Religion hat, wird Poesie reden. Aber um sie zu suchen und zu entdecken, ist Philosophie das Werkzeug.

Wie die Feldherren der Alten zu den Kriegern vor der

Schlacht reden, so sollte der Moralist zu den Menschen im Menschen des Zeitalters reden.

Jeder vollständige Mensch hat einen Genius, die wahre Tugend ist Genialität.

Das höchste irdische Gut und das allein nützliche ist die Bildung.

In der Welt der Sprache, oder welches eben so viel heißt, in der Welt der Kunst und der Bildung erscheint die Religion nothwendig als Mythologie oder als Christenthum.

Die Pflicht der Kantianer verhält sich zu dem Gebote der Ehre, der Stimme des Berufs und der Gottheit in uns, wie die getrocknete Pflanze zur frischen Blume vom lebendigen Stamme.

Ein bestimmtes Verhältniß zur Gottheit muß dem Mystiker so unerträglich sein, wie eine bestimmte Ansicht, ein Begriff derselben.

Nichts ist mehr Bedürfniß der Zeit als ein geistiges Gegengewicht gegen die Revolution und den Despotismus, welchen sie durch Zusammendrängung der höchsten weltlichen Interessen über die Geister ausübt. Wo sollen wir dieses Gegengewicht suchen und finden? Die Antwort ist nicht schwer; unstreitig in uns, und wer da das Centrum der Menschheit ergriffen hat, der wird eben da zugleich auch den Mittelpunkt der modernen Bildung und die Harmonie aller bis jetzt abgesonderten und streitenden Wissenschaften und Künste gefunden haben.

Glaubt man den Philosophen, so ist das, was wir Re-

ligion nennen, nur eine absichtlich populäre oder aus Instinkt kunstlose Philosophie. Die Dichter scheinen sie eher für eine Abart von Poesie zu halten, die ihr eigenes schönes Spiel verkennend, sich selbst zu ernsthaft und zu einseitig nimmt. Doch gesteht und erkennt die Philosophie schon, daß sie nur mit Religion anfangen und sich selbst vollenden könne, und die Poesie will nur nach dem Unendlichen streben, und verachtet weltliche Nützlichkeit und Kultur, welche die eigentlichen Gegensätze der Religion sind. Der ewige Frieden unter den Künstlern ist also nicht mehr fern.

Was die Menschheit unter den andern Bildungen der Erde, das sind die Künstler unter den Menschen.

Gott erblicken wir nicht, aber überall erblicken wir Göttliches; zunächst und am Eigentlichsten jedoch in der Mitte eines sinnvollen Menschen, in der Tiefe eines lebendigen Menschenwerkes. Die Natur, das Universum kannst du unmittelbar fühlen, unmittelbar denken; nicht also die Gottheit. Nur der Mensch unter Menschen kann göttlich dichten und denken und mit Religion leben. Sich selbst kann Niemand auch nur seinem Geiste direkter Mittler sein, weil dieser schlechthin Objekt sein muß, dessen Centrum das Anschauende außer sich setzt. Man wählt und setzt sich den Mittler, aber man kann sich nur den wählen und setzeu, der sich selbst schon als solcher gesetzt hat. Ein Mittler ist derjenige, der Göttliches in sich wahrnimmt und sich selbst vernichtend Preis gibt, um dieses Göttliche zu verkündigen, einzutheilen und darzustellen allen Menschen in Sitten und Thaten, in Worten und Werken. Erfolgt dieser Trieb nicht, so war das Wahrgenommene nicht göttlich oder nicht eigen. Vermitteln und vermittelt werden ist das ganze Leben des Menschen und jeder Künstler ist Mittler für alle übrigen.

Ein Künstler ist, wer sein Centrum in sich selbst hat.

Wem es da fehlt, der muß einen bestimmten Mittler und Führer außer sich wählen, natürlich nicht auf immer, sondern nur für's Erste. Denn ohne lebendiges Centrum kann der Mensch nicht sein, und hat er es noch nicht in sich, so darf er es nur in einem Menschen suchen, und nur ein Mensch und dessen Centrum kann das seinige reizen und wecken.

Poesie und Philosophie sind, je nachdem man es nimmt, verschiedene Sphären, verschiedene Formen, aber auch die Faktoren der Religion. Denn versucht es nur beide wirklich mit einander zu verbinden und ihr werdet Nichts anderes erhalten als Religion.

Gott ist jedes schlechthin Ursprüngliche und Höchste, also das Individuum selbst in der höchsten Potenz. Aber sind nicht auch die Natur und die Welt Individuen?

Wo die Philosophie aufhört, muß die Poesie anfangen. Einen gemeinen Standpunkt, eine mehr im Gegensatz der Kunst und Bildung natürliche Denkart, ein bloßes Leben, soll es gar nicht geben; d. h. es soll kein Reich der Rohheit jenseits der Gränzen der Bildung gedacht werden. Jedes denkende Glied der Organisation fühle seine Gränzen nicht ohne seine Einheit in der Beziehung auf's Ganze. Man soll der Philosophie z. B. nicht die Unphilosophie, sondern die Poesie entgegensetzen.

Dem Bunde der Künstler einen bestimmten Zweck geben, das heißt ein dürftiges Institut an die Stelle des ewigen Vereins setzen, das heißt die Gemeinde der Heiligen zum Staat erniedrigen.

Ihr staunt über das Zeitalter, über die gährende Riesenkraft, über die Erschütterungen, und wißt nicht, welche neue Geburten ihr erwarten sollt. Versteht euch doch und

beantwortet euch die Frage, ob wohl etwas in der Menschheit geschehen könne, was nicht seinen Grund in ihr selbst habe. Muß nicht alle Bewegung aus der Mitte kommen, und wo liegt die Mitte? — Die Antwort ist klar, und also deutet auch die Erscheinung auf eine große Auferstehung der Religion, eine allgemeine Metamorphose. Die Religion an sich zwar ist ewig sich selbst gleich und unveränderlich wie die Gottheit; aber eben darum erscheint sie immer neu gestaltet und verwandelt.

Wir wissen nicht, was ein Mensch sei, bis wir aus dem Wesen der Menschheit begreifen, warum es Menschen gibt, die Sinn und Geist haben, andere, denen sie fehlen.

Keine Thätigkeit ist so menschlich, wie die blos ergänzende, verbindende, befördernde.

Der Künstler darf eben so wenig herrschen als dienen wollen. Er kann nur bilden, nichts als bilden für den Staat, also nur das thun, daß er Herrscher und Diener bilde, daß er Politiker und Oekonomen zu Künstlern erhebe.

Zur Vielseitigkeit gehört nicht allein ein weitumfassendes System, sondern auch Sinn für das Chaos außerhalb desselben, wie zur Menschheit der Sinn für ein Jenseits der Menschheit.

Wie die Römer die einzige Nation, die ganz Nation war, so ist unser Zeitalter das erste wahre Zeitalter.

Die Fülle der Bildung wirst du in unserer höchsten Poesie finden, aber die Tiefe der Menschheit suche du bei dem wahren Philosophen.

Auch die sogenannten Volkslehrer, die der Staat angestellt hat, sollen wieder Priester werden, und geistlich gesinnt: aber sie können es nur dadurch, daß sie sich an die höhere Bildung anschließen.

Nichts ist witziger und grotesker als die alte Mythologie, das macht, weil sie so mystisch ist.

Gerade die Individualität ist das Ursprüngliche und Ewige im Menschen, an der Personalität ist so viel nicht gelegen. Die Bildung und Entwickelung dieser Individualität als höchsten Beruf zu treiben, wäre ein göttlicher Egoismus.

Man redet schon lange von einer Allmacht des Buchstabens, ohne recht zu wissen, was man sagt: Es ist Zeit, daß es Ernst damit werde, daß der Geist erwache und den verlorenen Zauberstab wieder ergreife.

Man hat nur so viel Moral als man Religion, Philosophie und Poesie hat.

Die eigentliche Centralanschauung des Christenthums ist die Sünde.

Durch die Künstler wird die Menschheit ein Individuum, indem sie Vorwelt und Nachwelt in der Gegenwart verknüpfen. Sie sind das höhere Seelenorgan, wo die Lebensgeister der ganzen äußern Menschheit zusammentreffen, und in welchen die innere zunächst wirkt.

Nur durch die Bildung wird der Mensch, der es ganz ist, überall menschlich und von Menschheit durchdrungen.

Euer Leben bildet nur menschlich, so habt ihr genug ge-

than; aber die Höhe der Kunst und die Tiefe der Wissenschaft werdet ihr nie erreichen ohne ein Göttliches.

Ironie ist klares Bewußtsein der ewigen Agilität des unendlich vollen Chaos.

Musik ist der Moral verwandter, Historie der Religion; denn Rhythmus ist die Idee der Musik, die Historie geht auf's Primitive.

Nur diejenige Verworrenheit ist ein Chaos, aus der eine Welt entspringen kann.

Vergeblich sucht ihr in dem, was ihr Aesthetik nennt, die harmonische Fülle der Menschheit; Anfang und Ende der Bildung. Versucht es, die Elemente der Bildung und die Menschheit zu erkennen, und verehrt sie, vor Allem das Feuer.

Es gibt keinen Dualismus ohne Primat; so ist auch die Moral der Religion nicht gleich, sondern untergeordnet.

Verbindet die Extreme, so habt ihr die wahre Mitte.

Als schönste Blüthe der besondern Organisation ist Poesie sehr lokal; die Philosophie verschiedener Planeten mag nicht so sehr verschieden sein.

Moralität ohne Sinn für Paradoxie ist gemein.

Ehre ist die Mystik der Rechtlichkeit.

Alles Denken des religiösen Menschen ist etymologisch, ein Zurückführen aller Begriffe auf die ursprüngliche Anschauung, auf das Eigenthümliche.

Es gibt nur einen Sinn und in dem einen liegen Alle; der geistigste ist der ursprüngliche, die andern sind abgeleitet.

Hier sind wir einig, weil wir eines Sinnes sind, hier aber nicht, weil es mir oder dir am Sinn fehlt. Wer hat Recht und wie können wir eins werden. Nur durch Bildung, die jeden besondern Sinn zu dem allgemeinen unendlichen erweitert., und durch den Glauben an diesen Sinn oder an die Religion sind wir es schon jetzt noch ehe wir es werden.

Jede Beziehung des Menschen auf's Unendliche ist Religion, nämlich des Menschen in der ganzen Fülle seiner Menschheit. Das Unendliche, in seiner lebendigen Fülle gedacht, ist die Gottheit. Wenn der Mathematiker das unendlich Große berechnet, das ist freilich nicht Gott, nicht Religion.

Man lebt nur, in so fern man nach seinen eigenen Ideen lebt. Die Grundsätze sind nur Mittel. Der Beruf ist Zweck an sich.

Nur durch die Liebe und durch das Bewußtsein der Liebe wird der Mensch zum Menschen.

Nach der Sittlichkeit zu streben ist wohl der schlechteste Zeitvertreib, die Uebungen in der Gottseligkeit ausgenommen. Könnt ihr euch eine Seele, einen Geist angewöhnen? So ist's mit Religion und auch mit Moral, die nicht ohne Vermittelung auf die Harmonie und Politik des Lebens einfließen sollen.

Der Kern der Poesie ist in der Mythologie zu finden, und in den Mysterien der Alten. Sättigt das Gefühl des Lebens mit der Idee des Unendlichen, und ihr werdet die Alten verstehen und die Poesie.

Schön ist, was uns an die Natur erinnert, und also das Gefühl der unendlichen Lebensfülle erregt. Die Natur ist organisch und die höchste Schönheit daher ewig nur vegetabilisch, und das Gleiche gilt auch von der Moral der Schönheit und der Liebe.

Es gibt eine schöne Offenheit, die sich öffnet, wie die Blume, nur um zu duften.

Wie sollte die Moral blos der Philosophie angehören, da der größte Theil der Poesie sich auf die Lebenskraft bezieht und auf die Kenntniß des Menschen. Ist sie also unabhängig von beiden und für sich bestehend? Oder ist es etwa mit ihr, wie mit der Religion, daß sie gar nicht isolirt erscheinen soll?

Du wolltest die Philosophie zerstören und die Poesie, um Raum zu gewinnen, für die Religion und Moral, die du verkanntest, aber du hast Nichts zerstören können als dich selber.

Alles Leben ist seinem ersten Ursprunge nach nicht natürlich, sondern göttlich und menschlich, denn es muß aus der Liebe entspringen, wie es keinen Verstand geben kann ohne Geist.

Die Polemik kann nur den Verstand schärfen und soll die Unvernunft vertilgen. Sie ist durchaus philosophisch; der religiöse Zorn und Ingrimm über die Beschränkung verliert seine Würde, wenn er als Polemik erscheint, in bestimmter Richtung auf einen einzelnen Gegenstand und Zweck.

Die wenigen Revolutionärs, die es in der Revolution gab, waren Mystiker, wie es nur Franzosen des Zeitalters

Der Künstler, der nicht sein ganzes Selbst Preis gibt, ist ein unnützer Knecht.

Kein Künstler soll allein und einzig Künstler der Künstler, Centralkünstler, Direktor aller übrigen sein, sondern alle sollen es gleich sehr sein, jeder aus seinem Standpunkt. Keiner soll blos Repräsentant seiner Gattung sein, sondern er soll sich und seine Gattung auf das Ganze beziehen, dieses dadurch bestimmen und also beherrschen. Wie die Senatoren der Römer, so sind die wahren Künstler ein Volk von Königen.

Willst du in's Große wirken, so entzünde und bilde die Jünglinge und die Frauen. Hier ist noch am ersten frische Kraft zu finden, und auf diesem Wege wurden die wichtigsten Reformationen vollbracht.

Wie beim Manne der äußere Adel zum Genie, so verhält sich die Schönheit der Frauen zur Liebesfähigkeit, zum Gemüth.

Die Philosophie ist eine Ellipse, das eine Centrum, dem wir jetzt näher sind, ist das Selbstgesetz der Vernunft, das andere ist die Idee des Universums und in diesem berührt sich die Philosophie mit der Religion.

Heil den wahren Philologen. Sie wirken Göttliches, denn sie verbreiten Kunstsinn über das ganze Gebiet der Gelehrsamkeit. Kein Gelehrter soll blos Handwerker sein.

Der Geist unserer alten Helden deutscher Kunst und Wissenschaft muß der unsrige bleiben, so lange wir Deutsche bleiben. Der deutsche Künstler hat keinen Charakter, oder den eines Albrecht Dürer, eines Hans Sachs, Winckelmann. Rechtlich, treuherzig, gründlich, genau und tief-

sinnig, ist unser Charakter dabei unschuldig und etwas ungeschickt. Nur bei den Deutschen ist es eine National-Eigenheit, die Kunst und die Wissenschaft bloß um der Kunst und der Wissenschaft willen göttlich zu verehren.

Vernehmt mich nur jetzt und merkt, warum ihr euch nicht verstehen könnt untereinander, so habe ich meinen Zweck erreicht. Ist der Sinn für Harmonie geweckt, dann ist es Zeit, das Eine, was ewig wiedergesagt werden muß, harmonischer zu sagen.

Wo die Künstler eine Familie bilden, da sind Urversammlungen der Menschheit.

Die falsche Universalität ist die, welche alle einzelnen Bildungsarten abschleift und auf dem mittlern Durchschnitt beruht. Durch eine wahre Universalität würde im Gegentheil die Kunst zum Beispiel noch künstlicher werden, als sie es vereinzelt sein kann, die Poesie poetischer, die Kritik kritischer, die Historie historischer und so überhaupt. Diese Universalität kann entstehen, wenn der einfache Strahl der Religion und Moral ein Chaos des combinatorischen Witzes berührt und befruchtet. Da blüht von selbst die höchste Poesie und Philosophie.

Warum äußert sich das Höchste jetzt so oft als falsche Tendenz? Weil Niemand sich selbst verstehen kann, der seine Genossen nicht versteht. Ihr müßt also erst glauben, daß ihr nicht allein seid, ihr müßt überall unendlich viel ahnen, und nicht müde werden, den Sinn zu bilden, bis ihr zuletzt das Ursprüngliche und Wesentliche gefunden habt. Dann wird Euch der Genius der Zeit erscheinen, und wird Euch leise andeuten, was schicklich ist und was nicht.

Nur um eine liebende Frau her kann sich eine Familie bilden.

Die Poesie der Dichter bedürfen die Frauen weniger, weil ihr eigenstes Wesen Poesie ist.

Mysterien sind weiblich, sie verhüllen sich gern, aber sie wollen doch gesehen und errathen sein.

In der Religion ist immer Morgen und Licht der Morgenröthe.

Verstehen sollt ihr mich eben nicht, aber daß ihr mich vernehmen möget, wünsche ich gar sehr.

Nur wer einig ist mit der Welt, wer mit ihr abgeschlossen hat, kann einig sein mit sich selbst.

Der geheime Sinn des Opfers ist Vernichtung des Endlichen, weil es endlich ist. Um zu zeigen, daß es nur darum geschieht, muß das Edelste und Schönste gewählt werden, vor allem aber der Mensch, die Blüthe der Erde. Aber der Mensch ist mehr als die Blüthe der Erde, er ist vernünftig und alle Vernunft ist frei, und selbst nichts Anderes als ein ewiges Selbstbestimmen in's Unendliche. Also kann der Mensch nur sich selbst opfern, und so thut er auch in dem allgegenwärtigen Heiligthume, von dem der Pöbel Nichts sieht. Alle Künstler sind Priester und ein Künstler werden heißt nichts anders als sich den unterirdischen Gottheiten weihen. In der Begeisterung des Vernichtens offenbart sich zuerst der Sinn göttlicher Schöpfung. Nur in der Mitte des Todes entzündet sich der Blitz des ewigen Lebens.

Trennt die Religion ganz von der Moral, so habt ihr die eigentliche Energie des Bösen im Menschen, das furcht-

bare, grausame, wüthende und unmenschliche Prinzip, was ursprünglich in seinem Geiste liegt. Hier straft sich die Trennung des Untheilbaren am Schrecklichsten.

Zunächst rede ich nur mit denen, die draußen sind, die schon nach dem Orient sehen.

Du vermuthest Höheres auch in uns und fragst, warum ich eben an der Gränze schweige? Es geschieht, weil es noch so früh am Tage ist.

Nicht Hermann und Odin sind die Nationalgötter der Deutschen, sondern die Kunst und die Wissenschaft. Gedenke noch einmal an Keppler, Dürer, und dann an Lessing, Winckelmann, Goethe, Fichte. Nicht auf die Sitten allein ist die Tugend anwendbar; sie gilt auch für Kunst und Wissenschaft, die ihre Rechte und Pflichten haben. Und dieser Geist, diese Kraft der Tugend unterscheidet eben den Deutschen in der Behandlung der Kunst und der Wissenschaft.

Worauf bin ich stolz und darf ich stolz sein, als Künstler? — Auf den Entschluß, der mich auf ewig von allen Gemeinen absonderte und isolirte; auf das Werk, was alle Absicht göttlich überschreitet und dessen Absicht keiner zu Ende lernen wird; auf die Fähigkeit, das Vollendete, was mir entgegen ist, anzubeten, nicht auf das Bewußtsein, daß ich die Genossen in ihrer eigensten Wirksamkeit zu beleben vermag, daß Alles, was sie bilden, Gewinn ist für mich.

Die Andacht der Philosophen ist Theorie, reine Anschauung des Göttlichen, besonnen, ruhig und heiter in stiller Einsamkeit. Wer ist das Ideal dafür? Der religiöse Zustand des Poeten ist leidenschaftlicher und mittheilender. Das Ursprüngliche ist Enthusiasmus, am Ende bleibt My-

stik. Was in der Mitte liegt, hat den Charakter des Lebens bis zur Geschlechtsverschiedenheit. Mysterien sind Orgien, wollen in Ausgelassenheit der schöpferischen Kraft die Welt um sich her überwinden oder befruchten.

Es gibt keine Selbstkenntniß als die historische. Niemand weiß was er ist, wer nicht weiß was seine Genossen sind, vor allen der höchste Genosse des Bundes, der Meister der Meister, der Genius und Retter des Zeitalters.

Eine der wichtigsten Angelegenheiten des Bundes ist, alle Angehörigen, die sich unter die Genossen eingeschlichen haben, wieder zu entfernen. Die Stümperei soll nichts mehr gelten.

O wie armselig sind Eure — ich meine die Besten unter Euch — Eure Begriffe von Genie. Wo Ihr Genie findet, finde ich nicht selten die Fülle der falschen Tendenzen, das Centrum der Stümperei. Etwas Talent und ziemlich viel Windbeutelei, das preisen Alle und rühmen sich gar wohl zu wissen, das Genie sei inkorrekt, müsse so sein. So ist also auch diese Idee verloren gegangen? — Ist nicht der sinnige Mensch am geschicktesten, Geisterwort zu vernehmen? Nur der Geistliche hat einen Geist, einen Genius, und jeder Genius ist universell. Wer nur Repräsentant ist, hat nur Talent.

Wie die Kaufleute im Mittelalter, so sollten die Künstler jetzt zusammentreten zu einer Hansa, um sich einigermaßen gegenseitig zu schützen.

Es gibt keine große Welt als die Welt der Künstler. Sie leben hohes Leben. Der gute Ton steht noch zu erwarten. Er würde da sein, wo Jeder sich frei und fröh-

lich äußerte und den Werth des Andern ganz fühlte und begriffe.

Ursprünglichen Sinn fordert Ihr vom Denker einmal für allemal, und ein gewisses Maß von Begeisterung verstattet Ihr sogar dem Dichter. Aber wißt Ihr auch, was das heißt? Ihr habt ohne es gewahr zu werden heiligen Boden betreten; Ihr seid unser.

Alle Menschen sind etwas lächerlich und grotesk, blos weil sie Menschen sind; und die Künstler sind wohl auch in dieser Hinsicht doppelte Menschen. So ist es, so war es, und so wird es sein.

Selbst in den äußerlichen Gebräuchen sollte sich die Lebensart der Künstler, von der Lebensart der übrigen Menschen durchaus unterscheiden. Sie sind Braminen, eine höhere Kaste, aber nicht durch Geburt, sondern durch freie Selbsteinweihung geadelt.

Was der freie Mensch schlechthin constituirt, worauf der nicht freie Mensch Alles bezieht, das ist seine Religion. Es ist ein tiefer Sinn in dem Ausdruck, dieses oder jenes ist sein Gott oder Abgott, und in andern ähnlichen.

Wer entsiegelt das Zauberbuch der Kunst und befreit den verschlossenen heiligen Geist? — Nur der verwandte Geist.

In allen Gestalten von Gefühl kann die Religion da, wo sie nichts anders als geistliche Sinnlichkeit ist, ausbrechen. Der wilde Zorn und der süßeste Schmerz gränzen hier unmittelbar aneinander, der fressende Haß und das kindliche Lächeln froher Demuth.

Alle Selbständigkeit ist ursprünglich, ist Originalität,

und alle wahrhaftige Originalität ist moralisch, ist Originalität des ganzen Menschen. Ohne sie keine Energie der Vernunft und keine Schönheit des Gemüths.

Willst du die Menschheit vollständig erblicken, so suche eine Familie. In der Familie werden die Gemüther organisch eins und eben darum ist die Familie ganz Poesie.

Wo findest du die Familie, wenn nicht in der Kirche?

Es gibt Mißverständnisse, die das höchste Einverständniß neu bestätigen.

Zuerst vom Höchsten redet man durchaus freimüthig, völlig sorglos, aber gerade zum Ziel.

Ich habe einige Ideen ausgesprochen, die auf's Centrum deuten, ich habe die Morgenröthe begrüßt nach meiner Ansicht, aus meinem Standpunkt. Wer den Weg kennt, thue desgleichen nach seiner Ansicht und aus seinem Standpunkt.

(Fortsetzung folgt.)

Recensionen.

De peccati natura eiusque in mortiferum et non mortiferum dividendi ratione disseruit Frid. Teipel, Gymn. sup. ord. praeceptor. Coesfeldiae 1847. gr. 8. 153 S.

Wiewohl diese schätzbare Abhandlung schon vor 4 Jahren erschienen ist, so glauben wir sie doch auch jetzt noch zur Anzeige bringen zu müssen, indem sie nur wenig bekannt geworden zu sein scheint. Der Kampf gegen die Sünde ist eine beständige Lebensaufgabe jedes Menschen, und in ganz vorzüglichem Sinne für den Geistlichen und Theologen, dessen Hauptberuf es ist, gegen die Sünde zu kämpfen und Andere gegen dieselbe kämpfen zu lehren, sie zu diesem Kampfe anzufeuern und zu stärken, und ihnen darin beizustehen. Ja das Dasein und der ganze Zweck des Priesterthums und der Kirche überhaupt läßt sich auf die Sünde und ihre Vernichtung zurückführen. Der Gegenstand der vorliegenden Abhandlung bleibt daher unabhängig von allen Zeitinteressen, stets von dem wichtigsten Belang und Werthe. Man könnte einwenden, die Lehre von der Sünde sei ja ein Hauptbestandtheil der christlichen Moral und somit allen Theologen hinlänglich bekannt oder doch zugänglich. Von diesem Standpunkte aus soll aber dieses Werk hier nicht empfohlen werden, sondern vorzüglich als ein Repertorium der verschiedenen Ansichten und Meinungen, die man in den philosophischen und theologischen Schulen über

die Sünde gehabt hat. Als solches ist es sehr reichhaltig, wie denn z. B. im §. 3. von Demokrit bis Hegel etwa vierzig verschiedene Meinungen angeführt werden, und so andere in andern §§.; und es ist keineswegs unerheblich, diesen Proteus in seinen verschiedenen Gestalten kennen zu lernen, um ihn zu bekämpfen, denn es ist nichts Neues unter der Sonne.

Warum aber der Verf. lateinisch geschrieben hat, ist nicht abzusehen; vielleicht weil seine Quellen größtentheils lateinische waren, oder das Ausland berücksichtigt werden sollte. Diese Gründe sind aber unsers Erachtens nicht so durchschlagend, als daß man solche praktische Gegenstände zum Gebrauche nur gleich in der praktikabelsten Form geben sollte. Dies scheint auch dem Bekanntwerden und der Verbreitung des Werks am meisten im Wege gestanden zu haben, zumal da die lat. Sprache des Verf. nicht so durchsichtig und klar ist, wie es zu wünschen wäre und wie man es an den Kirchenvätern gewohnt ist, wobei vorzüglich die häufigen affirmativen Doppelnegationen die Beziehungen der Pronomina auf mehrere verschiedene vorhergehende Subjekte, die gewöhnliche Stellung der die Construction bestimmenden Vordersätze und Participia an's Ende, und überhaupt schwerfällige Satzbildung und Stileigenthümlichkeit das Verständniß erschweren. Da jedoch der Verf. klar denkt und weiß, was er will, so findet man sich in seinem Stil, wiewohl zuweilen nur mit Mühe und darum auch Ungewißheit, bald zurecht.

Obschon der Verf. durch den Titel die Absicht erklärt, von dem Wesen der Sünde und der Eintheilungsart derselben in tödtliche und nicht tödtliche zu reden, so wäre es bei dem Umfange dieser Abhandlung doch erwünscht gewesen, wenn derselben eine genauere Methodologie vorangeschickt wäre, um das Feld zu begrenzen und die Aufeinanderfolge der §§. zu begründen. Dem §. 1.: Peccari posse et unde peccatum oriatur, ostenditur hätte der §. 2.: Quid sit peccatum, definitur vorhergehen, oder der Grund angegeben werden sollen, warum man diese Ordnung befolgt. Im §. 1. wird

das peccari posse begründet: Gott kann seinem Wesen nach nicht sündigen, oder seine Erkenntniß kann mit dem Willen niemals streiten. „At in naturis creatis et ratione praeditis quum ea, quorum excellentiam, bonitatem, pulchritudinem cognoverint, mentibus suis praescripta, se superiora ac libera tum voluntate amplectenda et sectanda agnoscant, fieri posse intelligitur, ut voluntas a cogitatis deficiat. Quod qui dubitant num fieri possit, fugere eos videtur, neque inesse posse in animantibus creatis natura necessario sanctitatem, neque dei infinita potentia ac gratia eorum animi vires, quamdiu utram partem libera voluntate atque amore tempore sibi definito elegerint, non sit diiudicatum, ita efferri ac firmari, ut ab iis, quae placent deo, non possint aberrare.“ (Zugleich als Probe des Stils und der Interpunction, obwohl jener nicht überall so verworren ist.) Dieses will kurz sagen: Bei den vernünftigen Geschöpfen kann aber jener Streit stattfinden, denn es kann in ihnen weder von Natur nothwendig Heiligkeit sein (!! warum konnte sie Gott denn nicht so schaffen?), noch werden (oder können werden, wenn posse sich auch auf efferri etc. beziehen soll) durch Gottes Gnade ihre Geisteskräfte, so lange es noch nicht entschieden ist, welchen Theil sie freiwillig in dieser Lebenszeit gewählt haben, so erhoben und gestärkt, daß sie von dem Gottgefälligen nicht sollten abweichen können. Wiederum, warum nicht? Es liegt hier offenbar die petitio principii zum Grunde: man sündiget, oder es muß Sünde geben, weil man sie unmöglich vermeiden, weil man die Gebote Gottes nicht halten kann; also eine altlutherische Ansicht, statt daß es umgekehrt heißen muß: man muß die Gebote Gottes halten, weil es sonst Sünde ist, oder sein kann. Als Ursache der Sünde erscheint hier also die mangelhafte Gnade? wo liegt aber die Ursache dieses Mangels? Der Verf. hat sich bei seiner Argumentation selbst den Weg verbaut, indem er bei der Begründung der Sünde von der Wahlfreiheit des Menschen ausging, die nur eine Erscheinung und Wirkung der Sünde ist, statt von dem direkten Gegensatze der Sünde,

der Pflicht, auszugehen. Die Sünde in ihrer allgemeinsten Bedeutung und im moralischen Sinne ist offenbar die Verletzung der Pflicht, der die Sünde so gegenübersteht, wie das Böse dem Guten. Ohne Pflichtverletzung ist keine Sünde. Von der Pflicht kommt aber beim Verf. nichts vor, sondern statt dessen nur das Gesetz. Man sieht aber leicht, daß dies nicht immer dasselbe ist. Nicht jedes Gesetz ist verpflichtend; vielmehr wird es erst dadurch verbindlich, daß man die Verpflichtung zu demselben, wenn sie nicht schon am Tage liegt, nachweiset. Da die Sünde objectiv betrachtet ihrem Wesen nach nur negativ, (positiv nur in ihren etwaigen Wirkungen und Folgen), oder nur Schuld ist, so kann sie, d. h. die Größe und Wichtigkeit der Schuld, nur nach der Pflicht, d. h. dem, was man hätte leisten, thun, zahlen müssen, geschätzt und berechnet werden. Allerdings richtet sich die Verbindlichkeit und Schuld auch nach dem Subjecte; je mehr Verbindlichkeitsgründe, desto größer die Schuld: hienach kann aber die Schuld und Sünde nur a posteriori und nur nach dem einzelnen sündigenden Individuum geschätzt und beurtheilt werden. Es giebt aber auch hier apriorische Bestimmungen über das Verhältniß der einzelnen Subjecte zur Pflicht, die dann die Imputationslehre ausmachen. Da nun diese offenbar von der höchsten Wichtigkeit sind, um in einem gegebenen Fall die Größe und Schwere der Schuld zu bestimmen, namentlich, ob sie eine mortifera oder non mortifera sei, so ist es zu verwundern, daß auch diese vom Verf. ganz ignorirt zu werden scheint: wir sagen „scheint", denn obwohl der Verf. verschiedene hierher gehörige Bestimmungen, z. B. Wichtigkeit der Sache, Gewißheit oder Deutlichkeit der Erkenntniß, Klarheit des Bewußtseins rc. anführt und davon Gebrauch macht, und somit die Imputationslehre voraussetzt oder zu Grunde legt, so ist doch der Name (so viel wir uns erinnern) nicht genannt und ein theoretisches System derselben nicht entwickelt, was doch hier bei dem auf dem Titel ausgesprochenen Zwecke der Abhandlung keineswegs hätte fehlen dürfen.

Im §. 2. werden die verschiedenen Ausdrücke der lat., griech., hebr. und deutschen Sprache für Sünde aufgezählt und deren Sinn bestimmt. Das deutsche Wort Sünde leitet der Verf. von sondern ab; dabei hätte auch wohl die Ableitung von sühnen erwähnt werden können, der zufolge Sünde s. v. a. Sühnde, d. h. etwas, was zu sühnen ist. Das Wort Laster wird abgeleitet vom goth. laian, tadeln, welche Bedeutung auch noch bei uns in den Wörtern lästern, verlästern zum Vorschein kommt; vielleicht ist Laster auch verwandt mit λάσθη, Schmach, Schande, von λασθαίνω, lästern, zerreißen rc. am Meisten vereinigen sich die verschiedenen Arten und Formen des Sündigens rc. in dem Worte ἁμαρτάνω, welches fehlen, verfehlen, irren, abirren, abschweifen, einbüßen, verlustig gehen, etwas versehen, an etwas fehlen lassen, bezeichnet und in allen diesen Bedeutungen bei Homer vorkommt. Zu den angeführten deutschen Ausdrücken: Sünde, Laster, Vergehen, Verbrechen, Frevel, Missethat, gehören auch noch: Greuel, Unrecht, Uebertretung, Verstoß, als welche ebenfalls verschiedene Arten von Pflichtverletzung ausdrücken.

Die §§. 3. 4. 5., bezeichnet Tres peccati partes, behandeln als solche die Sache, die Erkenntniß und den Willen in Beziehung auf die Sünde. Obgleich der Verfasser die partes in dieser Ordnung angibt, so behandelt er sie doch in der Ordnung: Wille, Erkenntniß, Sache, ohne einen Grund anzugeben, weder warum er jene Ordnung getroffen, noch, warum er sie verläßt. Die Eintheilungsgründe dürfen in einer wissenschaftlichen Abhandlung aber niemals fehlen, indem sie Bürgschaft der Vollständigkeit geben. Der Verf. scheint zwar seine Ordnung zu begründen, indem er sagt: Si ab ultima parte licet ordiri, id quidem certum est, nisi velit, neminem posse peccare. Dies hätte aber erst bewiesen werden müssen, und dies kann nur geschehen, indem man zeigt, Niemand könne und dürfe sich mit der theoretischen und praktischen Vernunft, d. i. mit seinem Erkenntniß- oder Wahrheitsvermögen, o. w. d. i. mit sich selbst, in Wi-

derspruch befinden. Hier hätte sich dann aber gleich schon ergeben, daß die Erkenntniß, als worin die Pflicht ihren Grund und ihre Wurzel findet, zuerst hätte in Betracht gezogen werden müssen, insbesondere auch zu dem Zweck, um zu zeigen, an welche Erkenntniß, und wie und in wie fern an dieselbe der Wille gebunden ist. — Die hier vorgelegten Meinungen der Philosophen, Ketzer und Dichter leugnen in Ansehung der Sünde die Willensfreiheit, obwohl einige, z. B. die der Sabellianer, weit hergeholt sind und der Sache an sich sehr fern zu liegen scheinen. Von Plato wird, ohne nähere Stellenbezeichnung, der Ausspruch angeführt: *οὐδεὶς ἑκὼν κακός*, und dazu bemerkt: quis Platonis sequatur sententiam, qui etc.? Unseres Erachtens aber harmonirt dies sehr gut mit Paulus, wenn er sagt: „was ich nicht will, das thue ich." Nicht unzweckmäßig würde es gewesen sein, die hier angeführten Meinungen nach Klassen zu sondern, indem sich einige derselben auf Pantheismus und Idealismus, andere auf eine eigenthümliche Lehre vom Ursprunge des Bösen, andere auf die Gnadenwahl, andere auf die Erbsünde, andere auf die Macht der Natur, andere auf die Ansicht, das Böse sei der Schatten und die Folie des Guten, andere auf eine gewisse physische Weltordnung, andere auf ein mangelhaftes Bewußtsein oder eine verkehrte Differenz in dem Subjekt zwischen seinem Ich und Nicht-Ich zurückbeziehen, obgleich mehrere dieser Ansichten in ihrem letzten Grunde zusammenfallen. Man würde dadurch gemeinschaftliche Gesichtspunkte gewonnen haben, um von diesen aus die Ansichten zur zweckmäßigen Beleuchtung zu gruppiren. Wenigstens hätte der Verf. in diesem langen §. die Namen der Urheber der Meinungen durch den Druck wohl etwas hervorheben lassen können, um diese leichter zu finden und zu unterscheiden. — S. 34. sagt der Verf. in einer Note über Adam: Primi hominis rationem et omnino animi vires sensim excitari atque fingi debuisse, non negamus, und oben im Texte: At quae est ista primorum hominum innocentia? Quis eam non potius mali bonique inscientiam nominet? Obwohl das

Werk sub d. Monast. 9. Dec. 1846. approbirt ist, so muß dies doch für entschieden irrig erklärt werden. Adam ging nicht als unmündiges Kind, sondern im vollen geistigen Mannesalter aus der Hand Gottes hervor, und was er noch entbehrte, waren nicht Geisteskräfte und sittliches Gefühl, sondern geistig- und leiblich-sinnliche Anschauungen und Erfahrungen, und nur in dieser Hinsicht war er νήπιος, infans und παιδίον, wie ihn die dort angeführten Väterstellen nennen. Er schuf sich daher mit seinen Geisteskräften auch sehr leicht und bald eine sehr genügende Zoologie, Botanik, Geologie, Methaphysik ꝛc. Von dem Bösen konnte und brauchte er seiner Natur nach keinen Begriff zu haben, weil dies ganz außer dem Kreise seiner Begierden und Wünsche lag. Dies war aber eben so wenig eine inscientia boni, als von Begierden nicht gequält zu sein, ein Mangel der Zufriedenheit, oder als nicht gefangen gewesen zu sein, ein Mangel oder eine Unbewußtheit der Freiheit ist. Wenn dann der Verf. ferner sagt, Adam hätte den Prüfungsversuch bestehen müssen, um des Guten und der Tugend, mit der er begabt war, völlig bewußt zu werden, so ist auch dies ganz irrig und hegelianisch; vielmehr weiset Paulus und die ganze Rechtfertigungslehre darauf hin, daß diese Prüfung nicht das Bewußtsein des Guten und der Tugend (was auch nicht einmal sehr moralisch ist, indem die Tugend nicht ohne Demuth und Bescheidenheit sein kann, und eine sich ihrer selbst positiv bewußte Unschuld eine Art contradictio in adiecto enthält), sondern den Gehorsam und die Frucht des Gehorsams erzielte. Es kommen aber diese Ansichten und Irrthümer ohne Zweifel von dem Führer her, dem der Verf. nach S. 12. vorzüglich folgen zu wollen erklärt, nämlich Herrn Staudenmaier.

Den §. 4. beginnt der Verfasser mit der Folgerung aus dem Vorhergehenden, daß der Mensch, nisi possit legem, cui obtemperare iubeatur, cognoscere, nicht sündigen könne. Wir haben das Irrthümliche dieses Satzes im Früheren schon beleuchtet und angegeben, daß man statt Gesetz vielmehr Pflicht setzen müsse. Denn wer sieht nicht, daß man sehr häufig

ein Gesetz, obwohl man es ganz gut kennt, entweder nicht erfüllen kann oder nicht erfüllen darf, während eine erkannte Pflicht unter allen Umständen zu erfüllen ist. Der Verf. klebt hier an der Definition des h. Augustinus: peccatum est dictum, factum, concupitum contra legem aeternam. Ganz gut und richtig. Man kommt mit diesem Satze auch zum Ziele, aber auf großen Umwegen. Denn erstens, was ist ein Gesetz? im Allgemeinen die Willenserklärung des Gesetzgebers, etwas zu thun oder zu unterlassen; aber wie vielfach ist diese oft bedingt: bald ist ein Gesetz für alle, bald für einzelne; bald für immer, bald für eine gewisse Zeit; bald allgemein, bald für gewisse Umstände. Man sieht, wie viele Deductionen und Weitläufigkeiten es herbeiführen kann, wenn man sich genau an die Gesetzform halten will. Wie oft kommen Fälle vor, die in den Gesetzen nicht vorgesehen sind! Man beruft sich auf den Sinn und die Absicht des Gesetzgebers; dies wird aber von Allen nicht anerkannt. Man beruft sich auf fernere Untergesetzgeber, die vom obersten subdelegirt sind; hier fangen dann dieselben Weitläufigkeiten wieder an, und diese waren es, welche zur Zeit der Reformation alle Wiedervereinigung unthunlich machten, weil man directe und unmittelbare Aussprüche und Gesetze über die Zweifelsfälle verlangte und nur am Buchstaben klebte. Wie viel kürzer und einfacher ist nicht der Weg, wenn man den Gehorsam nicht zunächst von dem Gesetze, sondern von der Pflicht ableitet, und zeigt, daß diese alle diese und jene Gesetze und Folgerungen mit umfasse, wie in der h. Schrift das Gebot der Liebe aufgestellt ist. Das ist ja auch die vollkommnere Liebe und die höhere Ascetik, nicht daß wir den Willen Gottes thun, weil er es durch Gesetze mit ihren Verheißungen und Drohungen befohlen hat, sondern weil wir seinem heiligen Wesen aufs Engste und Tiefste verpflichtet und verbunden sind, sowohl physisch, als moralisch. Wir erinnern an Matth. 5, 34. 39—42. 6, 6. 17. Luk. 6, 9. 35., wo Gesetze vorzuliegen scheinen, die gewiß nicht ohne Verpflichtung sind, wo sich aber nicht diese nach dem Gesetze,

sondern das Gesetz nach der Verpflichtung richtet. — Der Verf. spricht S. 41. von den unerkannten Sünden, für welche z. B. Moyses Sühnung verlangt; dies gehört aber eigentlich nicht hieher, indem hier nur eine äußerliche Indemnität für äußerliche Uebertretungen bezweckt wurde. Dann führte er ferner aus Theodorus Durovernensis (wer kennt unter diesem Namen den Theodor, der von 668 bis 690 Erzbischof von Canterbury war, und das bekannte, vom Verf. aber nicht erwähnte, Poenitentiale schrieb? eben so führt der Verf. S. 14. einen Flavius ohne nähere Bezeichnung an) dessen Verbot an, kein halbgares Fleisch zu essen, und wenn man dies unwissend gegessen habe? Der Verf. begegnet diesem Einwande mit der Hinweisung auf das barbarische Volk; am richtigsten wird man aber wohl urtheilen, man wird das Fleischessen in solchem Falle haben passiren lassen, ohne viel Aufhebens davon zu machen. Der Verf. hätte aber davon reden müssen, wann der Mangel an Erkenntniß selbst Schuld ist, über den error crassus oder supinus und andere Arten des Irrthums, was er aber nicht thut, wenigstens nicht theoretisch. Dagegen bespricht er die Frage, ob der Mensch wegen Unwissenheit von der Abgötterei entschuldigt werden könne, wobei er eine Menge Namen und Citate über die Gottesverehrung und das Seligwerden der Heiden anführt. Es fehlt nicht an solchen, welche einräumen, daß die Vielgötterei an sich oder die Verehrung von Nebengöttern neben der eines höchsten Wesens unter den Heiden entschuldbar sein, und ihnen nicht zur Verdammniß gereichen könne, zu welcher Meinung sich auch der Verf. hinzuneigen scheint. Nicht so wird man aber Frevel und Laster aus Unwissenheit entschuldigen können, weil die Grundzüge des Sittengesetzes dem Menschengeschlecht überhaupt wohl eben so allgemein eigenthümlich sind, wie die Geistesgaben und Glieder; indessen wird auch hier die Kleinheit und Thierhaftigkeit des Geistes bei manchen Völkern in Betracht kommen, und sie theilweise als unzurechnungsfähige Blödsinnige betrachten lassen. So leben dergleichen auch wohl mitten unter den Christen, an

denen dann diese Gelegenheit haben, nach Matth. 25, 40. Liebe zu üben. Sonst muß man aber bei den Heiden zwischen Griechen, Römern, Chinesen und zwischen Pescheräh's, Botokuden, Parias ꝛc. unterscheiden. — Schätzbar sind die Beiträge des Verf. aus seiner klassischen u. a. Belesenheit, z. B. S. 47. von Sophokles und Cicero über den Ursprung des Sittengesetzes; warum wird aber Chrysippus hier wie anderswo blos mit seinem Namen ohne Stellenbezeichnung seiner Aussprüche angeführt? (Dieser gräßliche Stoiker, aus Cilicien, gest. um 208 vor Chr., vertheidigte das Fatum und die Freiheit zugleich, die Ehe zwischen Eltern und Kindern, und wollte, man sollte die Leichen essen, statt sie zu begraben; seine Logik aber nannte man eine Logik für die Götter.) S. 49. u. 50. werden Stellen heidnischer Schriftsteller angegeben, daß man die Gnade und Tugend von den Göttern erbitten müsse, und daß in der menschlichen Natur eine gewisse Schwachheit und Verderbtheit einwohne, und daß der Mensch aus einem glücklicheren und reineren Zustand dahin hinabgesunken sei. — Einige vom Verf. nicht angezogene (es sei denn, daß einige nach anderer Kapitelabtheilung hier citirt seien) wegen ihrer Bestimmtheit bemerkenswerthe hieher gehörige Stellen sind folgende. Plato: „Mann muß aber wissen, daß in jedem von uns zwei herrschende und bewegende Ideen sind, von denen wir der folgen, welche zumeist gefällt (ᾗ ἂν ἀγητὸν), die eine ist die angeborne Begierlichkeit nach dem Angenehmen (ἡ μὲν ἔμφυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν), die andere aber die angeeignete Gesinnung, die auf das Beste hinstrebt (ἐπίκτητος δόξα ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου). Diese aber sind in uns bald in Uebereinstimmung (mit uns), bald aufgeregt, und bald hat die eine, ein anderes Mal aber die andere das Uebergewicht. Wenn aber die Gesinnung auf das Beste hin thatsächlich (λόγῳ) vorherrscht und die Kraft im Zaume hält, so ist Sittlichkeit (σωφροσύνη) der Name; wenn aber die Begierlichkeit unvernünftig dem Vergnügen nachgeht und in uns herrschend geworden ist, so wird solcher Herrschaft die Benennung

Ueppigkeit (ὕβρις) gegeben". Phaedr. X, 301. ed. Bipont. — Cicero: Est in animis omnium fere natura molle quiddam, demissum, humile, enervatum quodammodo et languidum, senile. Si nihil aliud, nihil esset homine deformius. Sed praesto est domina omnium et regina ratio, quae connixa per se et progressa longius fit perfecta virtus. Haec ut imperet illi parti animi, quae obedire debet, id videndum est viro. Tusc. 2, 21. — Qui natura dicuntur iracundi, aut misericordes (schlaffherzig), aut invidi, aut tale quid, ii sunt eiusmodi constituti quasi mala valetudine animi, sanabiles tamen. ib. 4. 37. — Seneca: Peccavimus omnes; alii gravia, alii leviora, alii ex destinato, alii forte impulsi, aut aliena nequitia ablati; alii in bonis consiliis parum fortiter stetimus, et innocentiam inviti ac renitentes perdidimus. Nec delinquimus tantum, sed usque ad extremum aevi delinquemus. Etiam si quis tam bene purgavit animum, ut nihil obturbare eum amplius possit ac fallere, ad innocentiam tamen peccando pervenit. De clement. 7. — Epiktet: Ὁ ἁμαρτάνων, ὃ μὲν θέλει, οὐ ποιεῖ, καὶ ὃ μὴ θέλει, ποιεῖ. 2, 26. Dies scheint von Röm. 7, 15. 16. abgeschrieben zu sein. Auch Seneca scheint aus christlichen Quellen geschöpft zu haben, dazu vielleicht irgendwie veranlaßt durch seinen Apg. 18, 12. erwähnten Bruder Gallio. — Was der Verf. dann von Amalrich von Bena und anderen manichäischen Secten, z. B. den Begharden (der Verf. schreibt irrig Bechardi, einmal jedoch Beguardi), Adamiten ꝛc. anführt, daß, die von ihrem s. g. h. Geiste besessen seien, alle Laster verüben dürften, gehört wohl mehr in den §. vom Willen, da dieser sog. heil. Geist in ihnen wirkt, und deshalb nicht die Erkenntniß, zu dieser Vollkommenheit bringt, als vielmehr den Willen beherrscht. Dasselbe gilt mehrfach von dem Folgenden.

Im §. 5., über die Materie der Sünde, sagt der Verf. „Da aber Gott ein unabhängiger und freier Geist (mens) ist, segregata ab omni concretione mortali, so sieht man leicht ein, daß man nicht bloß in dem, was man sehen

und fühlen kann, sondern auch durch bloße Geistesbewegungen sündigen könne.“ Diese Schlußfolge ist schwer einzusehen, und scheint mit andern Worten zu besagen: weil Gott ein unsündlicher Geist ist, so ist unser Geist sündlich. Offenbar liegt hier beim Verf. der Gedanke zu Grunde: weil Gott wegen seines freien und heiligen Wesens von allen Sinnenreizen weit entfernt ist, unser Geist aber denselben unterworfen ist, so kann dieser durch dieselben sündigen. Dies ist aber kein Beweis, daß wir durch unsittliche Geistesregungen sündigen; die Sünde liegt in dem Widerstreben gegen das Sittengesetz, in dem Widerspruch mit dem heiligen Wesen Gottes. Ueberhaupt hätte hier und schon früher die Eintheilung der Sünde in formale und materiale berücksichtigt werden müssen, wiewohl sie in dem Folgenden praktisch zu Grunde liegt. Dabei erklärt er Röm. 14, 14—23., wo Paulus unter Anderm ermahnt, durch Essen kein Aergerniß zu geben, daß der Apostel nicht zweifle, daß die sündigten, welche genössen, was sie für unrein (sordida) und zum Essen nicht tauglich hielten. Dies ist doch etwas zu frei exegesirt, indem der Apostel V. 17. ausdrücklich sagt: das Reich Gottes besteht nicht in Essen und Trinken ꝛc. Da das Essen niemals an sich unsittlich und unerlaubt ist, so ist die Sünde hiebei nur etwas zufälliges, als Verachtung positiver verpflichtender Gebote, Aergerniß für Andere, Schaden für die Gesundheit ꝛc. Am Ende sagt der Apostel: „Alles was nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde“. Diese und ähnliche Stellen hätte der Verf. als leitende Grundsätze auch theoretisch hervorheben, zu Grunde legen und erläutern sollen. — Im Folgenden handelt der Verf. über die evangelischen Räthe, wobei er gut auseinandersetzt, warum und in wie fern sie nicht verpflichten.

§. 6. Qua re peccatum non contineatur, **ostenditur.** Nach dieser Ueberschrift sollte man einen ungeheuer langen §. erwarten, denn es sind doch unendlich viel Sachen, Beziehungen und Handlungen, worin die Sünde nicht ist. Die Antwort beschränkt sich aber nur darauf: die Sünde ist nicht

in dem, was Gott will und befohlen hat, nicht in der Weltordnung, rerum ordine (allerdings! man sieht es ja täglich; der Verf. meint ohne Zweifel, nicht in dem Plane der Weltordnung), nach Einigen nicht, nach Andern doch in der Abwesenheit (vacuitas) der Tugend; ferner wird gesagt, sie sei kein nothwendiges Instrument der Tugend, sie brauche dieser keinen Glanz zu geben, sie sei kein bloßer Irrthum der Erkenntniß, noch auch ein gewisses Uebermaß der guten Bestrebungen und Kräfte (studiorum viriumque bonarum redundantia) oder ein solcher Mangel derselben, so daß, wie wir nicht alles wissen und bewirken können, so auch nicht heilig sein können; ferner, etwas sei auch nicht deswegen Sünde, weil es in sehr angesehenen und gelehrten Körperschaften (civitatibus) für Sünde gehalten würde, oder weil die Menschen durch Erziehung davon abgeschreckt würden, oder weil es nach den Gesetzen und Einrichtungen des Staats (civitatis) nicht statthaft sei (!), oder weil wir im Gewissen deshalb gequält würden (!!!), sondern deswegen schrecke der weise Erzieher den Knaben ab, deswegen würde er durch die Gesetze des Staats und die Pein des Gewissens bestraft, deswegen würde es von jedem Vernünftigen für böse gehalten und verdammt, weil es Sünde sei. So steht S. 67. Aber was in aller Welt ist hier denn für ein Unterschied? ohne Zweifel liegt hier ein Constructions-Fehler zum Grunde; statt non ideo esse quicquam peccatum, quod in nobiliss. et dociss. civitatibus peccatum existimetur, vel quod educatione homines ab eo deterreantur etc. wird es heißen müssen, non ideo esse quicquam peccatum habendum etc. obwohl dadurch nicht viel geholfen wird, weder theoretisch, d. h. für die Berichtigung dieser Stelle, noch praktisch, d. h. für die Erkenntniß der Sünde, denn wie und woher soll man wissen, daß die civitates nicht deswegen etwas für Sünde halten, die Erzieher deswegen abschrecken, das Gewissen deswegen peiniget, weil etwas Sünde ist? Man muß also vorher alle öffentliche Meinung und sittlichen Glauben, alle Lehren des Erziehers, alle Gesetze, alle Vorwürfe des Ge-

wissens, alle vernünftigen Urtheile zurückweisen und verwerfen, bis man anderswoher weiß, daß es wirklich Sünde sei, was sie verpönen und verbieten. — Ein anderes Quid pro quo finden wir S. 66., wo der Verf. sagt, daß Gott seine vernünftigen Geschöpfe geschaffen habe, um seine Glorie zu illustriren. „Er kann daher bewirken, was er will, denn wer den Gesetzen oder dem Willen desselben nicht gehorcht, wird die Gerechtigkeit, wer die Freiheit gebraucht, um die göttlichen Vorschriften eifrig und treu zu beobachten, wird die Güte Gottes illustriren.“ Dazu werden unten angeführt: Aug. de Civ. Dei 1, 28: Permittit, quod nemo impune committit und Id. de divinit. daemonum c. 2.: Deus aliquid et improbat iustus et tamen permittit omnipotens, obwohl hier der Zusammenhang dieser Stellen mit dem Texte schwer einzusehen ist. Schon oft und mit vielfacher patristischer Literatur ist in dieser Zeitschrift diese in die katholische Theologie eingeschmuggelte Ansicht und Lehre der Reformatoren beleuchtet und widerlegt. Sie ist weiter nichts als ein Product der Jurisprudenz oder des Fürstenrechts im Mittelalter so wie der damaligen Buchstaben- und Verstandes-Theologie, durch die damals die Reformation überhaupt erzeugt wurde, indem man auf Gott alle Hof-, Feudal- und Justizverhältnisse der damaligen Fürsten in vergrößertem Maaße übertrug. Es war früher der Stolz der Fürsten, viele stattliche Hochgerichte und ihr Land voll wohlversehener Galgen zu haben, nicht um die Verbrecher abzuschrecken oder zu bessern, sondern um die Blüthe der Justiz zu zeigen und die Gerechtigkeit des Fürsten zu illustriren; daher ließ man auch die Schlachtopfer, die der damaligen Justiz in die Hände fielen, nur sehr ungern wieder los, und nahm gern die Gelegenheit wahr, wo nur ein Paar Pfenninge gestohlen waren, der Gerechtigkeit eine Trophäe zu errichten. Eine ganz vorzügliche Liebhaberei der Fürsten war es oft, eine recht ansehnliche reich ausgestattete Folterkammer zu haben, und mit Stolz pflegte man sich einander diesen Apparat der Justiz zu zeigen. Ein recht erfindungsreicher Scharfrichter war eine wahre

Gottesgabe; man verschrieb sie aus der Ferne, ließ sie die Hochschule der Tortur besuchen, bat sie sich zur Vollführung großer Haupt- und Staatsactionen von andern aus und in Massen zusammen; eine der wichtigsten Personen im Geleise der Fürsten war der Meister Knüpfauf, und nicht selten standen sie mit ihm auf Du und Du. — Von der andern Seite war es auch ein Stolz und eine Zierde der Fürsten, ein großes und glänzendes Gefolge zu haben, um dadurch ihren Glanz und ihre Liberalität zu zeigen, und darunter auch Gaukler, Hofnarren, Possenreißer, Goldmacher, Quacksalber rc. Mit Recht konnte man zu diesen sagen: wiewohl ihr insgesammt nur Pack und unnütze Knechte seid, so will ich euch doch, da ihr mir so gut zu Willen seid, an meinem Hofe beihalten, damit ihr meine Güte und Freigebigkeit illustrirt. Man sieht leicht, daß wo diese Denkweise recht herrschend war, was vorzugsweise mit und nach der Reformation der Fall wurde, wo die Fürsten als unumschränkte Herren, auch der Gewissen- und Glaubensüberzeugungen der Unterthanen, betrachtet wurden, ein ähnliches nach den sonstigen Glaubenslehren modifizirtes Fürstenrecht auch auf Gott übertragen werden konnte, und daraus entstand dann und bildete sich die Lehre aus von dem Menschen blos als Mittel für Gott, wie damals die Menschen nur Mittel für die Fürsten waren, die sie verkauften oder nur für sich requirirten, was an ihnen kaum als ein Scandal betrachtet wurde. Vor der Reformation wird man schwerlich oder sehr undeutlich diese Lehre aufgestellt finden. Eine vor uns liegende Schrift: Tractatulus solennis de arte et vero modo predicandi ex diversis sacrorum doctorum scripturis, et principaliter sacratissimi christiane ecclesie doctoris Thome de Aquino ex parvo suo quodam tractatulo recollectus, ohne Jahrszahl, aber den äußern Zeichen nach in 1500 und nach Köln gehörend, früher ein viel verbreitetes Handbüchlein (19 Seiten gr. 8.), sagt S. 10. geradezu: Nam dominus deus propter eius bonitatem, quam nobis ostendit in creatione, revocatione et redemptione habet se circa nos sicut bonus pater

ad filios suos, quum respicit nos in omnibus necessariis et revocat nos ad se per plura et diversa: ut tamen (lm) possumus accedere ad eum et vitam aeternam possidere, et hoc non facit propter se, cum enim sibi ipsi sufficit, sed ex mera bonitate propter quam merito gratiarum actiones deberent fieri, cum domino deo nihil magis displicet, quam ingratitudo. Wie sehr widerspricht nicht auch diese Lehre der h. Schrift: Sucht der Hirt das verlorene Schaf und nimmt er es auf seine Schulter, um seine eigene Güte zu zeigen? und so der Vater mit dem verlornen Sohn. Warum freuen sich die Engel über den bekehrten Sünder? er könnte ja Gottes Gerechtigkeit verherrlichen, wenn dies der höhere Zweck des Menschen ist? warum weint Jesus über Jerusalem? warum schreibt uns Gott in seine Hände? warum vergißt eine Mutter nicht ihres Kindes? u. s. w. Deshalb hat es auch Ref. sehr leid gethan, bei einer Mission den P. B. . . . ., S. I. die vorbezeichnete lutherische und calvinische Lehre recht grell und craß vortragen zu hören, denn es kann nicht ausbleiben, daß sie den nachdenkenden Christen in sehr unangenehme, für die Religion und Liebe gegen Gott durchaus ungünstige Widersprüche verwickele. Welche Kraft behält z. B. von diesem Standpunkte aus der so herrliche als rührende Ausspruch: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn hingab, daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde.“ Wenn irgendwo diese Lehre hätte angedeutet werden müssen, so wäre es Joh. 17. gewesen in dem Gebete des Heilands vor seinem Leiden, oder auch Matth. 25. bei dem jüngsten Gerichte, aber wie weit sind diese Stellen davon entfernt!

Die §§. 7. und 8. beweisen, peccata non solum gradu, sed iniquitatis genere naturaque esse disparia, durch Schrift- und Väterstellen. Schon gut, aber der Verf. hätte darlegen oder erklären müssen, worin die hier erwähnten drei ver-

schiedenen Arten der Ungleichheit bestehen, was demnach die Disparität nach Grad, welche die nach der Art der Ungerechtigkeit, und die nach der Natur sei. — Bei der Stelle „der Gerechte fällt siebenmal und steht wieder auf.“ Sprichw. 24, 16. wird mit Recht bemerkt, daß sich dies nicht auf Sünden bezieht.

Der §. 9.: Qua re p. (peccatum) mortiferum a p. non mortifero internoscatur, anquiritur, enthält eine Stelle des h. Augustin C. d. 21, 27. (So oder auch c. d. citirt der Verf. gewöhnlich; man muß ordentlich rathen, daß dies das Werk de Civ. Dei sein soll), daß er Maaß und Grenze für schwerere und leichtere Sünden nicht habe finden können, und andere Stellen, daß man dies aus Schriftäußerungen über Sünden entnehmen müsse, wobei dann aber doch Schwierigkeiten entgegentreten; dann führt er eine große Menge Benennungen für große und geringere Sünden an, alle mit Citaten der Väter belegt, was hier ziemlich überflüssig ist, denn zu was nützt es, daß z. B. Hugo v. S. Victor hier ganz unbestimmte und ungenannte Sünden grandia, Aug. und Ambr. gravia, Pacian gravissima, Tertullian capitalia etc. genannt haben; so gebe es auch für die venialia kein bestimmtes stets entscheidendes Merkmal; auch heißen schwere Sünden wohl capitalia und mortalia, weil sie andere schwere Sünden an Schwere überwiegen, die bei verschiedenen Kirchenschriftstellern verschieden angeführt werden, woraus dann die Zusammenstellung der sogenannten Hauptsünden entstanden ist, die bei allen nicht gleichlautend und gleichzählig ist. Die jetzt gewöhnliche Zusammenstellung rührt von Petrus Lombardus her: superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invidia, acedia. Bei Gregor d. Gr. fehlen von diesen 1 und 7, wogegen er innanis gloria und tristitia hat; Alcuin nennt die luxuria fornicatio; invid. fehlt, dagegen hat er auch tristitia und cenodoxia. — Man sieht hieraus, daß dieser §. keine bestimmte Antwort auf die vorgesetzte Frage gibt. Da aber diese Frage täglich einer praktischen Beantwortung bedarf, weil diese wesentlich für die Beichte ist, so hätte der Verf. entweder eine

Anleitung dazu geben oder angeben müssen, warum er dies für unnöthig halte, indem er z. B. auf praktische Anleitungen zur Beichte verwiesen hätte. Am Passendsten und Nützlichsten wäre es gewesen, daß der Verf., da sich obige Frage theoretisch nicht genügend entscheiden läßt, eine praktische Anleitung gegeben und diese mit seiner patristischen Belesenheit unterstützt hätte. Diese hätte darin bestehen müssen, daß er die Sünde von Seiten des Subjekts nach der Erkenntniß und dem Willen desselben und nach den diesen bedingenden Umständen, und von Seiten des Objekts nach der Wichtigkeit der Sache und der Verpflichtung zu derselben betrachtet hätte. Da dann aber auch so einige Fälle praktisch immer zweifelhaft bleiben, so sind diese ebenfalls als wichtigere oder schwerere zu betrachten. — Indessen behandelt der Verf. in den §§. 10. und 11. etwas Aehnliches, indem er in dens. lehrt, daß uns zuweilen durch die Sünde die göttliche Gnade wegen mangelhafter Aufmerksamkeit oder Willensbeistimmung nicht entrissen werde. Etwas minder steif ausgedrückt besagt dies nur, wegen Mangels an Achtsamkeit oder Willen sind nicht alle Sünden schwere oder tödtliche, und so ist auch der Inhalt. Unverständlich ist der Anfang des §. 10.: In homine iustificato, ut dicitur, neque peccatum originale, quod nominant, neque eius radix inest, (was ist das für eine Wurzel?), et quod peccatum solum in ipso inesse potest, quum voluntas humana cum deo coniuncta eique addicta sit, sua natura et toto genere a peccato *mortifero differt*, licet vero sit peccatum. Wir verstehen dies: die Sünde, die allein in ihm sein kann, indem der menschliche Wille mit Gott verbunden und ihm ergeben ist, ist ihrer Natur und ganzen Art nach von der Todsünde verschieden, obschon sie wirklich Sünde ist; dann finden wir aber zwei Tautologieen darin: die Sünde, die von Gott nicht trennt, d. h. die läßliche Sünde, ist keine Todsünde, und: die Sünde ist wirkliche Sünde. — Der Verf. behandelt im §. 10. nur die Sünden aus Mangel an Aufmerksamkeit, als wenn nur diese die Gnade nicht beraubten: gilt dies niemals oder in wie fern

nicht von den Sünden der Unwissenheit, Uebereilung rc.? Der Verf. will hier in den beiden §§. eigentlich von der läßlichen Sünde reden; statt aber sie eigentlich zu definiren und zu erklären, warum sie die Gnade Gottes nicht raube, gibt er vielmehr nur eine Art Beichtspiegel derselben. Allerdings kann die Erklärung nur mehr negativ gefaßt werden, daß sie die Gnade Gottes nicht entziehe, insofern sie nicht aus Feindschaft und Widerspruch gegen Gott, nicht wegen Bevorzugung irgend eines zeitlichen Gutes oder Genusses, nicht aus bewußtem Mangel an Furcht und Liebe gegen Gott entsteht.

Der §. 12. behandelt die Frage: utrum delicto, quod plena rei cognitione consensuque perfecto committatur, gratia divina semper homini eripiatur, necne. Man kann schon von vorn herein antworten, wenn es aus Verachtung Gottes geschieht, oder man die Sache als ein bedeutendes Vergehen erkennt, gewiß. Wie die beiden vorhergehenden §§. die Frage behandelten: Gibt es eine Todsünde, wenn die attentio (cognitio) oder voluntas fehlt? so behandelt dieser §. die Frage: Gibt es eine Todsünde in einer unwichtigen Sache? Auf die Bestimmung, was eine unwichtige Sache sei, kommt alles an. Der Verf. führt hier und im folgenden §. viele Meinungen der Theologen an, auch solche, worin die Umstände erwähnt werden, die eine geringe Sache oder Sünde schwer machen, und in so weit ist die Frage genügend beantwortet, obschon die Fragstellung überhaupt klarer und dadurch die Antwort bündiger hätte sein können. Auch würde es für die Beantwortung förderlicher gewesen sein, wenn man bei derselben die nächste Wirkung der Sünde, die Beleidigung Gottes, und nicht gleich die entferntere Wirkung, den Verlust seiner Gnade, im Auge gehabt hätte.

Der §. 14. behandelt, ob wohl ein Mensch ohne läßliche Sünde gelebt habe. Die heil. Jungfrau wird hievon ausgenommen, ausgenommen bei einigen Kirchenvätern, worunter Chrysostomus. — §. 15. Ueber die Verbindlichkeit der menschlichen Gesetze und die pure poenales. — §. 16. Die Stoiker

und §. 17. Jovinian irren, indem sie alle Sünden für gleich halten. — §. 18. Die Pelagianer und Socinianer, der Mensch könne ohne Sünde leben, wiederlegt. — §. 19. Irrthümer Wikleffs und Hussens, §. 20. Calvin's, §. 21. Luthers und Melanchthons, §. 22. Molinos und Bajus. — Zum Theil ist der Inhalt dieser §§. schon in den frühern enthalten, obwohl die Zusammenstellung nicht ohne Interesse ist.

§. 23. Quod periculum animo comparet peccatum, quod non est mortiferum, et quibus rebus expiari possit, docetur. Dieser §. enthält viele nützliche Stellen der Kirchenväter über die Sünde und das Beichten. Das expiari bezieht sich nur auf die läßlichen Sünden. Die Mittel sind die bekannten: die heil. Sakramente, Gebet, gute Werke 2c. Auch Beleuchtung einiger Stellen, worin periuria und andere Sünden unter die geringeren gezählt werden; ferner viele Citate, wiewohl ohne Text, über das Fegfeuer.

Wenn nun auch diese Abhandlung in psychologischer, ätiologischer und überhaupt formal wissenschaftlicher Hinsicht sowohl theoretisch als praktisch noch Verschiedenes zu wünschen übrig läßt, so ist sie doch in historischer, patristischer, literarischer Hinsicht recht reichhaltig und vom praktisch-theologischen Standpunkte aus, bis auf einzelne Punkte, ganz vernünftig und genügend. Eitler Deklamation und Sentimentalität hat sich der Verf. niemals hingegeben, sondern überall tritt das Bestreben hervor, den Sinn und die Begriffe klar und bestimmt hinzustellen, und es ist dies, gegenüber so manchen andern Bestrebungen auf diesem Felde, nicht genug zu schätzen. Der Verf. hat aber auch den Vortheil und den Verstand, daß er der Sünde etwas Positives gegenüberzusetzen weiß, dem sie widerspricht oder wovon sie abweicht, nämlich das göttliche Gesetz. Obwohl ein solches Positive sehr nahe liegt und aus jedem Katechismus zu entnehmen ist, so scheint doch durch die Weisheit dieser Welt Manchen dieses unverständlich geworden und verhüllt zu sein, so daß bei ihren Lehren und Darstellungen sich Sünde und Nicht-Sünde in demselben zauberhaften Wirbeltanze drehen, wie das Ich

und Nicht-Ich, das Sein und Nichtsein, der Geist und die Natur, so daß man nicht weiß, was man ergreifen, woran man sich halten soll.

Sollte der Verf. Veranlassung finden, sich ferner mit diesem Gegenstande zu beschäftigen und ihn wiederum vor die Hand zu nehmen, was bei seinen großen Kenntnissen und vernünftigen Ansichten auf diesem Felde gewiß nur zu wünschen wäre, so möchte es zu empfehlen sein, auch auf die vermißten, in dieser Rezension erwähnten Punkte seine Aufmerksamkeit zu richten, nicht gerade, um sie ohne Weiteres anzunehmen, sondern um sie in Betracht zu ziehen und zu beleuchten. Dabei wird er dann aber auch die Genealogie der Sünde näher in Betracht nehmen müssen, als hier geschehen ist, und vorzüglich die Mutter der Sünde, die Concupiscentia, mehr berücksichtigen, was freilich nicht füglich ohne Anwendung psychologischer Kenntnisse geschehen kann. Wir glauben, daß der Verf. dadurch ein viel helleres Licht auf diesem Felde für seine Untersuchungen finden wird. Implicite hat der Verf. dies freilich schon gethan, aber nur mehr wie voraussetzungsweise aus der heil. Schrift; bei wissenschaftlichen Darstellungen muß man aber solche Processe, deren Resultate sich in solchen Lehrsätzen, wie von der Quelle des Bösen im Herzen, von dem Kampfe in den Gliedern, von der Schwachheit des Fleisches rc. aussprechen, in seinem eigenen Geiste durchdenken, auf den jene Lehren hinweisen und sich beziehen. Solche Hinweisungen auf die Entstehung und Veranlassung der Sünde finden sich außer den eben angedeuteten Schriftstellen auch Jak. 1, 14., im Conc. Trid., wo es von der Concupiscenz redet, bei Gregor d. Gr. an mehren Stellen, von denen einige wichtigere auch im Corp. iur. can. enthalten sind, z. B. c. 1. 2. D. 6. und c. 22. 23. D. 2. de poenit. Andere derartige Stellen über die Sünde finden sich gesammelt C. 15. qu. 1. und c. 3. etc. D. 25.; desgleichen Hieronymus c. 71. D. 1. de poenit., Augustinus c. 7. C. 32. q. 4. und c. 21. D. 2. de poen. und can. 8. 9. X de reg. iur. Beda can. 2. X ib. u. s. w. die,

wenn sie in der Abhandlung des Verf. vielleicht schon angeführt sein mögen, doch nicht genug nach den in ihnen liegenden Fingerzeigen berücksichtigt sind.

Der Begriff Sünde scheint, wie sich aus den in dieser Abhandlung angeführten Stellen und Nachweisungen ergibt, nur sehr schwierig zu fassen gewesen zu sein, und ist in seiner eigentlichen Bedeutung, als Abweichung von dem höchsten Sittengesetz oder Sittenzweck nur ein Offenbarungsbegriff. Man hat zwar in allen Sprachen Ausdrücke und Begriffe für unerlaubte, verbrecherische, verderbliche Handlungen und Leidenschaften; aber der Begriff Sünde an sich, des gemeinschaftlichen radikalen Bösen, was in diesen Handlungen rc. liegt, konnte kaum abstrahirt werden, wenn dem Menschen nicht seine Verpflichtung zu einem höchsten moralischen Endzweck klar vor Augen stand oder vor Augen gehalten wurde. Alle Sprachen der heidnischen Völker haben den Begriff Sünde auch noch jetzt nicht, und es muß ihnen daher auch eine bloße Bibelübersetzung, sei sie auch an sich ganz untadelhaft, ohne weitere mündliche Verkündigung des Christenthums, ganz unnütz und schädlich sein.

Insofern man die Sünde bloß als Gegensatz gegen das Gesetz auffaßt, wäre Uebertretung und Verletzung ein allgemeiner Ausdruck für dieselbe. Allerdings umfaßt das göttliche Gesetz alles, was sich auf die sittliche Tugend und Vollkommenheit bezieht, indem diese der Zweck desselben ist. Das Gesetz ist aber nicht so sehr Geist, als vielmehr nur Buchstabe; es spricht nicht so sehr den Zweck, als vielmehr nur die Mittel zu demselben aus. Geist und Zweck enthält und lehrt vielmehr nur der Glaube, und dessen Aeußerungen, Formen und Werke bezeichnet das Gesetz. Dieses ist also mehr äußerlich; es bezeichnet allenfalls wohl die Intention, aber es bewirkt sie nicht, oder mit andern Worten: die Liebe ist nicht eine Frucht des Gesetzes, sondern des Glaubens. Beide, Gesetz und Glaube bewirken Furcht, aber verschiedene; die kindliche, heilwirkende, gottselige Furcht kommt nur aus dem Glauben. Vom Gesetze als äußerlicher Lebensregel kann

man auch sagen: non curat minima, weil es doch alle möglichen menschlichen Verhältnisse und Besonderheiten nicht umfassen kann; der lebendige Glaube und Geist aber erstreckt seine Wirksamkeit bis in die kleinsten Faser des sittlichen Lebens. 1. Tim. 1, 5. 9. Der Pharisäer im Tempel war gewiß ein sehr gesetzlicher Mann, aber mehr auch nicht; was ihm sein Buchstabe nicht gebot oder verbot, da hatte er sich seinen eigenen Privatglauben gemacht, um es damit zu halten, wie es ihm gut dünkte. Zacharias und Elisabeth wandelten gleichfalls nach allen Geboten und Vorschriften des Herrn tadellos, aber in ihnen war der heil. Geist und sie waren gerecht vor Gott, und durch den Glauben haben sie dieses ehrenvolle Zeugniß erlangt, denn ohne diesen ist es unmöglich, Gott zu gefallen. Hebr. 11, 2. 6. — Es ist dies gewiß keine unwichtige und unwesentliche Betrachtung, denn aus dem Mangel dieser Erkenntniß und Unterscheidung ist all der Wirrwar der Reformation über den Glauben und die Werke und das Gesetz entstanden.

Im N. T. kommt oft der Name „Sünder" vor als Bezeichnung für eine eigene Menschenklasse, besonders in der Verbindung „Zöllner und Sünder". Unter diesen Sündern werden wohl im Allgemeinen zu verstehen sein, die das mosaische Gesetz nicht beobachteten, und zwar 1) die es nicht anerkannten, die Heiden, die daher im N. T. oft mit den Sündern im Parallele stehen; 2) die es nicht halten wollten, die öffentlichen Sünder und Sünderinnen, die Gottlosen überhaupt; 3) die es nicht halten konnten, die Armen und Dürftigen, denen es durch die Gesetzauslegung der Pharisäer zu sehr erschwert war, dasselbe zu beobachten, sich vor all den Verunreinigungen, Berührungen mit den Heiden, zu hüten, alle die Zehnten, Fasten, Gebräuche ꝛc. zu beobachten, die Spitzfindigkeiten zu kennen ꝛc., wohin vielleicht die Stelle gehört: „ich bin nicht gekommen die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder," und „den Armen wird das Evangelium gepredigt" vgl. auch Matth. 12, 7.; dann auch 4) die Unglücklichen, die ein besonderes Schicksal getroffen hatte. Luk.

13, 2. Joh. 9, 2. Alle diese wurden von den Pharisäern in Eine Klasse geworfen und gleichmäßig verachtet. Auch die „Armen im Geiste", Matth. 5, 3., werden solche, wie der Zöllner, genannt sein, der da sagte: „Gott sei mir Sünder gnädig", im Gegensatz zu dem eingebildeten Verdienstreichthum der Pharisäer, d. h. der Abgesonderten, und daher nach deutscher Etymologie der Sünder κατ' ἐξοχὴν, die auch übrigens, weil sie an das Fatum glaubten, kaum die Sünde im eigentlichen Sinne anerkennen konnten.

In dem Verhältnisse der Rechfertigung ist der Gegensatz der Sünde die Gnade, und hier steht das Gesetz in gewissem Sinne auf der Seite der Sünde, indem es als Veranlassung und Quelle von Sünden, als Gegensatz des Glaubens und der Liebe, als Scheidewand zwischen Gott und den Menschen, als Negation des Verhältnisses der Kindschaft oder Position der Knechtschaft, als todter Buchstabe, als Urkunde und Beweis großer Verschuldung, als nunmehr leere und zwecklose Form, als Druck und Fessel des Geistes, als Unverdienst und Aftergerechtigkeit mit der Sünde selbst cassirt wird. Die Sünde bedeutet also hier so viel als Ungnade, deren Ursache die Schuld ist, d. h. der Mangel der Leistung seiner Schuldigkeit oder Pflicht. In diesem Deficit und dieser Ueberschuldung steckten alle Menschen, ohne die Kraft und den Vorschuß zu haben, sich herauszuarbeiten. Weil aber die Menschen in diesem ihrem Verhältnisse sehr beklagenswerth waren, und sie überhaupt gar nicht mehr hätten bestehen und zu nichts mehr hätten gelangen können, wenn ihnen nicht fernere Hülfe von Außen her zu Theil wurde, so gab Gott, indem er überhaupt der Welt und Natur seinen erhaltenden h. Geist nicht entzog, so auch in seiner Barmherzigkeit seiner Ungnade und seinem Mißfallen keine für die Menschen verderblichen Folgen, sondern gestattete, daß sein eingeborner Sohn für sie eintrat und ihre Schulden und Verbindlichkeiten auf sich nahm, ließ sie demnach auch im Besitz und Genuß seiner Güter, änderte auch nicht das Ziel und Ende ihrer ursprünglichen Bestimmung, und ließ sich einstweilen ihre et-

waigen wenn gleich an sich unfruchtbaren und werthlosen Bemühungen, ihm gerecht zu werden und ihm zu dienen, gefallen, bis endlich sein eingeborner Sohn selbst in menschlicher Zeit und Räumlichkeit unter den Menschen eintrat, und die schuldigen Leistungen derselben, den wahren gottgefälligen Gehorsam, den ächten Gott allein angemessenen und angenehmen Gottesdienst, den des Herzens und der Seele, im Geist und in der Wahrheit, im Glauben und in der Liebe, durch gänzliche Hingabe und Aufopferung seiner ganzen Persönlichkeit an Gott zu dessen Ehre und für das Heil der Menschen darbrachte und vollendete. Gott aber wurde durch diesen Gehorsam so vollkommen befriedigt und begütigt, daß er Christum auch seiner Menschheit nach zur göttlichen Ehre und Würde und zu seiner Rechten erhob, die Menschen aber nicht nur wieder vollständig zu Gnaden aufnahm, sondern sie um Christi willen zu Kindern und zu wahrhaft Gerechten und Heiligen machte, und ihnen in dem Reichthum der Verdienste Christi eine unerschöpfliche Quelle seiner Gnade zu Gebote stellte, so daß die Menschen fortwährend ihre Pflicht und Leistungen erfüllen können, wenn sie wollen. Dieses Wollen, dieses Verhältniß zu Gott, mit ihm stets in freundschaftlichem, herzlich kindlichem Verhältnisse zu stehen, wie er gegen uns sein wohlwollendes väterliches stets behaupten will, und deßhalb seine Gnade stets anzunehmen, treu zu bewahren und mit derselben mitzuwirken, muß der Mensch darbringen und behaupten, dies ist der Inhalt seiner Pflicht und Verbindlichkeit gegen Gott, und davon abzuweichen, darin mangelhaft zu sein, ist ihm Schuld, Trübung oder Wiederaufhebung des freundschaftlichen kindlichen Verhältnisses, Geringschätzung Gottes, Empörung gegen ihn, Abfall von ihm, ist ihm Sünde. In dem christlichen Verhältnisse, worin wir jetzt zu Gott stehen, ist die Sünde in ihrem letzten Grunde demnach immer ein Mangel, oder eine Verletzung, oder eine Verleugnung und Ertödtung der Liebe, als welche die höchste und einzige Pflicht gegen Gott ist, aus der alle übrigen Pflichten abstammen. (Das Wort Pflicht stammt vermuthlich

von flechten, d. i. binden, verbinden; die Veränderung des f in pf ist unerheblich, und liegt in der Tendenz der Sprachen, bestimmt ausgeschiedenen Begriffen auch eine besondere Form des Wortes zu geben.)

Man wolle die Länge dieser Anzeige mit der Wichtigkeit der Sache entschuldigen. Wenn etwas welthistorisch ist, so ist es die Sünde. Ohne die Sünde kein Christenthum. Wenn irgend eine Erkenntniß wichtig ist, so ist es die der Sünde. Ohne Sünde keine Hölle. — Der Herr Verf. möge in dieser Ausführlichkeit eine Anerkennung seiner Bestrebungen finden. Hat man sich auch in einigen Ausstellungen zu sehr ergangen, so verkennt man doch nicht die sehr große Schwierigkeit der Sache, und gern wird anerkannt: leichter ist tadeln als besser machen, und: oft widerstrebt das Wort dem Gedanken.

Sunt delicta tamen, quibus ignovisse velimus:
Nam neque Morda sonum reddit, quem vult manus et mens,
Poscentique gravem persaepe remittit acutum;
Nec semper feriet quodcunque minabitur arcus:
Verum ubi plura nitent in carmine, non ego paucis
Offendar maculis, quas aut in curia fudit,
Aut humana parum cavit natura.

Noch möchten wir erinnern, künftig einiger Maßen der Bequemlichkeit im Druck etwas mehr Rechnung zu tragen. Die Anführungszahlen der Citate bestehen aus der kleinsten Perlschrift, und sind oft nur mit Mühe zwischen den Wolken der absatzlosen Citate herauszufinden. Auch bei den Druckfehlern hätte die übermäßige Raumersparung nicht stattzufinden brauchen, da für sie noch Raum genug vorhanden war. Im Druck selbst ist das lat. e wegen des übermäßig feinen Kopfstrichs oft schwer vom c zu unterscheiden, und überhaupt ist die Schrift dadurch mehr elegant als deutlich. l. all. d. h. locus allatus steht oft so verloren, daß man die Quelle nicht wiederzufinden vermag. Das c. d. oder h. e. d. i. hist. eccl., besonders ohne Namen des Autors, desgl. p. or. (pecc. orig.) u. dergl. m. in den Citaten ist allzusparsam.

Im Jahre 1686 war im Jesuiten-Collegio zu Dijon u. a. ein Streit über philos. und theol. Sünde, der vielleicht hier zu erwähnen gewesen wäre; desgl. die Ursache und Veranlassung des remissionem peccatorum im Credo; der Unterschied der Sünde in der philosophischen und theologischen Moral; das Verhältniß des heil. Geistes zur Sündenvergebung (est enim remissio omnium peccatorum. Postcomm. fer. 3. post Pentec.) und das der Sünde zu den Sündenstrafen, insbesondere zur Hölle, und dergl. mehr.

D. B.

Fest- und Gelegenheits-Predigten von Dr. Xaver Maßl. Vierter Theil. Dr. der Theologie, Dechant, Stadtpfarrer und k. Distrikts-Schul-Inspektor in Passau. Schaffhausen. Verlag der Fr. Hurter'schen Buchhandlung.

Jede Zeit hat ihre eigene Bedürfnisse, materielle wie geistige, und es ist nicht zu leugnen, daß in den einzelnen Zeitabschnitten, je nachdem solche ihre eigenthümliche Stellnng zu ewigen göttlichen Wahrheit nahmen, ganz besondere Predigten Bedürfniß waren. In dieser Beziehung könnten wir zahlreiche Predigten hervorheben, die als wahres Bedürfniß ihrer Zeit angesehen werden müssen und wegen ihres herrlichen Inhaltes und ihrer fernhaften Sprache noch immer verdienen dem Prediger zum Muster und dem Publikum zur Beherzigung übergeben zu werden. Ob und in wiefern die Unmasse von Musterpredigten, Sonn- und Festtags-, Fasten-, Kirchweih-, Erndtedank-, Jahresschluß-, Patrociniums- u. andere Gelegenheitsreden, die schaarenweise unsern theologischen Büchermarkt überschwemmen, und in den pomphaftesten Ausdrücken meist als Zeitbedürfnisse angepriesen werden, zu

solchen Kanzelvorträgen gerechnet werden können, wollen wir hier nicht untersuchen. Von den meisten glauben wir behaupten zu dürfen, daß ihre Herausgeber mehr die Befriedigung eines eigenen Bedürfnisses als der Zeitforderungen im Auge hatten; meistens möchten sie das Bedürfniß fühlen, dasjenige gedruckt und in der Welt verbreitet zu sehen, was sie in einer Reihe von Jahren als Selbstdenker oder als Nachbeter anderer Autoren von der Kanzel herab zum christlichen Volke gesprochen. Solche Predigtschreiber thäten doch klug, sich bei ihrer Arbeit auf eigenes Produkt zu beschränken, und nicht schon längst Durchgepredigtes von Neuem als „ein dringendes Bedürfniß der Zeit" in die Welt zu schicken. Diesen Rath müssen wir auch dem Herrn Dr. Xaver Maßl zu beherzigen geben, namentlich, wenn er uns mit noch mehreren Bänden aus seinem großen handschriftlichen Vorrathe beglücken will. Bevor er seine Predigten dem Druck übergab, wäre es für ihn angemessen gewesen, genau zuzusehen, ob er eigenes oder fremdes Produkt zur Druckerei schicke, und wenn es wahr ist, daß er „über tausend vollständig von ihm ausgearbeitete Predigten" besitzt, so konnte er es ja leicht vermeiden, fremde Arbeiten der Presse zu übergeben; er brauchte ja nur aus den „vollständig von ihm ausgearbeiteten Predigten" die nöthige Anzahl auszuwählen. Oder ist er vielleicht im Irrthum und hat in früheren Jahren manche Predigten aufgeschrieben, gehalten und aufbewahrt, und kann sich jetzt nicht mehr entsinnen, daß er sich damals mit fremden Federn geschmückt, und will sie jetzt als sein Eigenthum verkaufen? Wir haben nichts dagegen, halten es im Gegentheil für nothwendig, daß Predigtsammlungen gedruckt und dem Kanzelredner zur Benutzung übergeben werden, müssen es uns aber schon aus pecuniären Gründen verbitten, daß man uns gegen unser gutes Geld solche Predigten übergiebt, die schon Jahr und Tag bestaubt in unserer Büchersammlung gestanden. Der alte Autor war in seinem Werktagsrock gut genug, wir brauchten ihn nicht in einem neuen Sonntagskleide ausstaffirt zu sehen. Herr Maßl scheint geneigt zu

sein, seine Predigten für Musterpredigten zu halten, und er hat vollkommen Recht, wenn eine Musterpredigt durch das von ihm aufgestellte Requisit bestimmt wird, daß derjenige, welcher die Predigt benutzen will, sogleich sagen muß: „das ist mir wie aus der Seele geschrieben!“ Wirklich sind der Fälle vorgekommen, daß eine Predigt von Maßl benutzt werden sollte, und siehe da, sie war dem Prediger ganz aus der Seele geschrieben, der Prediger hatte dieselbe schon im Gedächtnisse, bevor er sie recht gelesen.

Zum Beweise, wie es kommen kann, daß ein Prediger in Gefahr geräth, eine schon einmal gehaltene Predigt nochmals rezitiren zu sollen, wollen wir eine Predigt von Maßl und eine vom Wiener Domprediger Joseph Schneller nebeneinander stellen. Wer hier zum Muster gedient, kann nicht zweifelhaft sein.

Die Festtage des Herrn in ihren Geheimnissen, dargestellt durch allgemein faßliche Predigten für Stadt und Land. Von Dr. Xaver Maßl, Mitglied der theol. Fakultät und der k. k. Karl Ferdinand's-Universität zu Prag, Dechant, Stadtpfarrer und k. Distrikts-Schul-Inspektor zu Passau. Zweite vermehrte Auflage — Schaffhausen 1851. — Seite 150. Am Feste der Erscheinung des Herrn.	Joseph Schneller's, der hohen Metropolitankirche zum h. Stephan in Wien gewöhnlichen Dompredigers und Benefiziaten von St. Magdalena, Predigten auf die Festtage des Jahres. Augsburg 1788. Seite 43. Am Festtage der heiligen drey Könige.
. . . Von diesem Vertrauen auf Gottes Vorsicht rede ich heute und zeige in der Geschichte der drei Weisen aus Morgenland, wie wir auf	. . . vertrauend nach dem

Maßl.

Gottes Vorsicht, wie diese Weisen, vertrauen müssen, daß sie

1) uns auf unsern Wegen leite,

2) uns in unsern Beschwerden unterstütze,

3) uns in unsern Unternehmungen segne.

... Wir sahen seinen Stern im Morgenlande, sagen sie, und sind gekommen, ihn anzubeten. Wir sahen — und sind gekommen, welch eine enge Verbindung zwischen dem Rufe und dem Gehorsam!... Bedenket nur, was die drei Weisen hier Wichtiges unternommen haben, und ihr werdet daraus schließen können, welch ein großes Vertrauen sie auf Gottes Leitung setzen mußten, um sich einer solchen Unternehmung zu unterziehen. Sie mußten eine Reise antreten, die einerseits höchst schmerzlich und mühsam, anderseits in dem Ziele, nach welchem sie gerichtet war, höchst unsicher und zweifelhaft

Schneller.

Beispiele der drei Weisen auf die Vorsicht Gottes; sie wird

euch auf euren Wegen leiten, der erste Theil.

Sie wird euch in euren Beschwerden unterstützen, der zweite Theil.

Sie wird euch in euren guten Unternehmungen segnen; der dritte Theil.

Wir haben seinen Stern gesehen im Morgenlande, und sind gekommen, ihn anzubethen ... Wir haben gesehen, und sind gekommen; welch eine genaue Verbindung zeiget sich hier zwischen dem Berufe dieser Heiden und zwischen ihrem unverzüglichen Gehorsame?... Nehmet wahr, was hier die drei Weisen Wichtiges unternommen haben, und ihr werdet hieraus schließen können, welch ein großes Vertrauen sie auf die Vorsicht Gottes setzen mußten, um sich einer solchen Unternehmung zu unterziehen. Sie mußten einerseits eine Reise antreten, die nicht nur mühsam, sondern auch in Ansehung ihrer letzten Bestim-

Maßl.	Schneller.
war . . . Sie dachten nicht mit ängstlicher Furcht auf jene unangenehmen Umstände hinaus, die sie auf ihrem Wege, beim Eintritt in das Land Judäa, oder bei ihrem Aufenthalt dortselbst antreffen könnten, sie ließen sich durch keinen unruhigen Zweifel in ihrem Vorhaben stören; es hielt sie nicht der Gedanke zurück, ob ihnen der Stern, der ihnen jetzt aufgegangen war, allzeit leuchteu werde, sie erwarteten mit Zuversicht, daß Gott sie leiten und sie an den ihnen noch unbekannten Ort des neugeborenen Heilandes hinführen werde. Sie ließen sich weiter nichts angelegen sein, als sich auf den Weg zu begeben ; im Uebrigen warfen sie ihre ganze Sorge auf den, der sie berufen, und sie auf ihrem Wege auch leiten werde.	mung noch immer unsicher war. . . . Sie dachten nicht mit einer ängstlichen Furcht auf alle jene unangenehmen und unbequemen Umstände hinaus, die ihnen auf dem Wege, bei dem Eintritte in ein fremdes Land, oder bei dem längeren Aufenthalte in eben diesem Lande begegnen könnten ; sie ließen sich durch keinen unruhigen Zweifel in ihrem Vorhaben stöhren, ob der Stern, der sich anfangs zeigte, ihnen allzeit sichtbar bleiben, allzeit den Weg zeigen werde ; sie erwarteten mit Zuversicht, daß sie Gott auf den ihnen noch unbekannten Ort des neugeborenen Messias hinführen werde . . . Ihre Sorge war es nur, sich auf den Weg zu begeben, den ihnen der seltsame Stern zeigte ; übrigens schüttelten sie ihre ganze Sorge auf denjenigen hin , der sie auf ihrem Wege durch seine Vorsicht leiten würde.
Welch ein schönes Beispiel für uns! wenn wir in Allem und vor Allem nur nach der Vorschrift des Gesetzes und	Welch ein schönes Beispiel ist dieses für uns , um uns zu unterrichten , daß wir in allem und vor allem nach der

Mastl.

des heiligen Willen Gottes, nach unserm Berufe handeln, und dabei sicher vertrauen sollten, daß uns Gottes Vorsicht auf unsern Wegen allzeit leiten werde. Ach! nichts ist in der Welt gewöhnlicher, als daß man sich oft einem unnützen Kummer um seine künftigen Lebensumstände hingiebt, woraus aber leider oft die nachtheiligsten Folgen entstehen, so daß man entweder gar seinen ganzen Beruf verfehlt, oder die Pflichten vernachläßiget. . .

Sollten uns auch auf unsern Wegen harte Umstände begegnen, so vertrauen wir nur auf Gott; seine Vorsicht wird uns auch in allen Beschwerden unterstützen. Ich zeige dies wieder an dem Beispiele der drei Weisen aus Morgenland.

Zweiter Theil.

Wenn die drei Weisen ihren Weg bis nach Bethlehem immer ruhig und ohne einigen Anstoß fortgesetzt hätten,

Schneller.

Vorschrift des Gesetzes und des göttlichen Willens handeln, und dabei sicher vertrauen sollen, daß uns die Vorsicht Gottes auf unsern Wegen allzeit leiten werde? Nichts ist in der Welt gewöhnlicher, als daß man sich durch einen unmäßigen Kummer um die künftigen Umstände seines Lebens in der genauen Erfüllung seiner Pflichten stöhren lasse. . .

Sollten ihm schon auf seinen Wegen verschiedene harte Umstände aufstossen, so wird er noch immer auf die Vorsicht Gottes vertrauen; diese Vorsicht wird ihn auch in seinen Beschwerden unterstützen. Ich zeige itzt diese Wahrheit aus dem Beispiele der heiligen drey Weisen.

Zweiter Theil.

Wenn die drey Weisen ihren Weg unter der Leitung des Sterns nach Bethlehem immer ruhig fortgesetzt hätten,

Mastl.

so würde ihr Vertrauen, das sie auf die Vorsicht Gottes setzten, nicht so verdienstlich gewesen sein, als es in der That war, weil sie auf Hindernisse und Beschwerlichkeiten stießen. Der Herr wollte sie aber prüfen, damit sowohl sie die Stärke ihres Vertrauens zeigen sollten, als weil auch Gott seinerseits die Stärke seines Schutzes an den Tag legen wollte . . .

Auch in dieser angstvollen Lage setzten sie ihr Vertrauen auf Gott, der sie schützen werde... und sie fanden sich in ihrem Vertrauen nicht getäuscht. Eben dieser Herodes und die Schriftweisen, die sie so sehr zu fürchten hatten, wurden durch die wunderbare Wendung, die Gott dieser gefährlichen Lage zu geben wußte, die Beförderer ihres Unternehmens. Sie zeigten ihnen den Ort der Geburt des Heilandes an... Als sie ihren Weg nach Bethlehem fortsetzten, sahen sie wieder zum größten Trost ihres Herzens den Stern.

Schneller.

so würde ihr Vertrauen, das sie auf die Vorsicht Gottes setzten, nicht so verdienstlich gewesen seyn, als es in der That war. Allein der Herr wollte sie durch harte Umstände prüfen, damit sie sowohl ihre Standhaftigkeit zeigten, als auch er Gelegenheit fände, bey ihnen die Stärke seines Schutzes zu zeigen. . .

Sie sahen ihre Gefahr ein, aber sie vertrauten zugleich auf die Vorsicht Gottes, die sie in ihrer gefährlichen Lage schützen würde. Ihr heldenmüthiges Vertrauen wurde auch nicht getäuscht. Eben jener Herodes, der sie zu verfolgen so viele Ursache hatte, und eben jene jüdischen Schriftweisen, deren Absichten ihren Absichten so gerade entgegengesetzt waren, wurden durch die wunderbare Wendung der göttlichen Vorsicht die größten Beförderer ihres frommen Vorhabens, sie zeigten ihnen den Ort, wo sie den Heiland der Welt finden würden . . .

Maßl.

O wie mächtig, Geliebte! werden jene von der Vorsicht Gottes unterstützt, auch in den beschwerlichsten Umständen, bei den trübsten Aussichten, in den traurigsten Lagen, die auf die Vorsicht ihr ganzes Vertrauen setzen, und unter allen Umständen ihrer Pflicht getreu bleiben. Die Vorsicht des Herrn ist eben so allmächtig, als sie gütig ist. Da sie allmächtig ist, kann ihr nichts widerstehen, und da sie gütig ist, will sie Alles zum Besten derer anordnen, die sich ihr ganz ergeben. Ich lasse es zu, ihr könnet in Umstände kommen, wo es euch hart gehet ... Aber vertrauet auf Gott ... Du klagest, du habest in dem Hause, in welchem du dienest, viel zu leiden, du werdest unterdrückt ... Du bist in

Schneller.

Sie setzten ihre Reise nach Bethlehem fort, und eben jener Stern, der vorher auf eine Zeit aus ihren Augen verschwand', wurde wieder nicht ohne innigste Rührung ihres freudigen Herzens ihr getreuer Wegweiser.

Geliebte Zuhörer! wie mächtig werden diejenigen von der Vorsicht Gottes auch in ihren beschwerlichen Umständen unterstützet, die auf diese Vorsicht ihr ganzes Vertrauen setzen und zugleich in allen Umständen ihrer Pflicht getreu bleiben? Die Vorsicht des Herrn ist eben so eine allmächtige wie eine unendlich gütige Vorsicht. Da sie unendlich mächtig ist, kann ihr nichts widerstehen; da sie unendlich gütig ist, will sie alles zum Besten derjenigen anordnen, die sich ihr ganz ergeben. Ich lasse es zu, ihr habet in dem Hause, wo ihr dienet, vieles zu leiden, man sucht euch allerdings zu unterdrücken. Allein vertrauet auf die Vorsicht Gottes. .. Ich lasse es zu, ihr gerathet vielleicht in Ar-

Maßl.

großer Verlegenheit, das Glück ist von dir gewichen, bist etwa zu Noth und Elend herabgesunken und neidische Anschläge böser Menschen scheinen dir auch keine Hoffnung auf Hülfe übrig zu lassen; aber vertraue auf Gott. . . du bist unter böse Zungen gerathen, die dich gerade bei denen verschwärzen, welche dir am meisten schaden können;.. die Bosheit, die Arglist hat über dich gesiegt, du bist der Unterdrückte, der Verfolgte... Du lebst unter Menschen, die, unwürdig Mensch zu sein, keine Gelegenheit versäumen, dich zu plagen, dir auf die empfindlichste Weise zu begegnen, dir zu schaden oder dich am Guten zu hindern; vertraue auf Gott, seine Vorsehung wird dich unterstützen und wie Daniel unter den Löwen schützen. Vertrauet auf Gottes Vorsehung, wie sie uns auf unsern Wegen leiten und in unsern Beschwerden unterstützen wird, so wird sie auch meine guten Unternehmungen segnen, wie ich

Schneller.

muth und Elend, ungerechte und neidische Anschläg scheinen auch keine Hoffnung einer Hülfe mehr übrig zu lassen... Ich will es euch gerne glauben, böse Zungen verschwärzen euch bey denen, die euch schaden können, die Bosheit und Arglist sieget über euch; ihr müsset vielleicht unter Menschen leben, die, unwürdig Menschen zu sein, keine Gelegenheit versäumen, euch hart zu plagen, euch auf die empfindlichste Weise zu begegnen, euch zu schaden; allein vertrauet auf die Vorsicht Gottes, sie wird sich eurer annehmen, sie wird euch unterstützen; sehet hin auf einen unschuldigen Daniel... Diese Vorsicht wird euch in euren Beschwerden unterstützen; sie wird euch eben so in euren guten Unternehmungen segnen. Die Geschichte der heiligen drey Weisen soll auch in diesem Stücke eurer Hoffnung zum Grunde dienen.

Maßl.

wieder zeige in der Geschichte der drei Weisen.

Dritter Theil.

So mühsam das Unternehmen der drei Weisen in seinem Anfange, so gefährlich es in seinem Fortgange war, so glücklich und gesegnet war es in seinem Ende. Diese Weisen erreichten endlich das gewünschte Ziel ihrer Reise, der geheimnißvolle Stern blieb über dem Orte stehen, in welchem sich das göttliche Kind und seine Mutter befand . . . Sie fielen daher auf ihre Kniee nieder und beteten es an als den wahren unter der Menschheit verborgenen Gott und reichten ihm ihre kostbaren Geschenke. O Gott, wer ist im Stande, jene heiligen Empfindungen mit Worten auszudrücken, wovon die Herzen dieser Anbeter voll waren; wer wird sich einen genauen und würdigen Begriff von der Fülle jener Süßigkeiten machen, von welchen diese frommen Seelen überströmt waren? wie getröstet, wie vergnügt waren

Schneller.

Dritter Theil.

Wie mühsam und unsicher die Reise der drey Weisen in ihrem Anfange, wie gefährlich sie in ihrem Fortgange war, so glücklich war sie in ihrem Ende. Diese glücklichen Erstlinge der zur Anbethung des Messias berufenen Heiden erreichten endlich das gewünschte Ziel ihrer Reise; der geheimnißvolle Stern stand oben dem Orte, wo sich das göttliche Kind mit seiner Mutter befand; die frommen Ankömmlinge gingen hinein, sie fielen auf ihre Kniee darnieder, sie betheten hier den wahren Gott an, der unter der Hülle der Menschheit verborgen war, sie reichten ihre Schätze dar, die sie dem Kinde zum Opfer brachten. O Gott, wer ist hier im Stande, jene heiligen Empfindungen mit Worten auszudrücken, wovon die Herzen dieser Anbether des Gottmenschen voll waren; wer wird sich einen genug wür-

Mašl.	Schneller.
sie nun bei der vollkommenen Erfüllung ihrer heißesten Wünsche. Wie reich war jetzt die Erndte für alle vorausgegangene Arbeit, wie groß der Lohn aller ihre Mühe? Wie groß der Segen, den sie nun Gott nach ihrem glücklich ausgeführten Unternehmen genießen ließ?.. Nur eines fehlte noch, der Schutz auf ihrer Zurückkehr; denn hätten sie den listigen Anschlägen des Herodes gefolgt, wären sie über Jerusalem gezogen, wer weiß, ob sie die Grausamkeit des Herodes nicht durch einen gewaltsamen Tod weggeräumt hätte. Nun aber hat die Vorsicht Gottes, auf die sie allzeit vertrauten, auch hier über sie gewacht. . .	digen Begriff von der Fülle jener innerlichen Süßigkeiten machen, von welchen diese frommen Seelen in dieser glücklichen Stunde ganz überströmt wurden? . . . wie vergnügt waren sie bei der vollkommenen Erfüllung ihrer heißesten Wünsche? . . . wie häufig war hier die Erndte für alle vorausgehende Arbeit, wie groß der Lohn aller ihrer Mühe, wie herrlich der Segen, den Gott bey der Ausführung ihres heiligen Vorhabens sie geniessen ließ? Eines war noch übrig, die Rückkehr nach Hause, und auch diese wurde von der Vorsicht Gottes wunderbar gesegnet. Hätten diese Weisen den listigen Anschlägen des Herodes gefolgt, wären sie wieder durch Jerusalem gezogen, wer weiß, ob sie die Grausamkeit dieses ehrgeizigen Königs nicht durch eine gewaltsame Todesart aus dem Wege geräumt hätte? Nun aber hat eben jene Vorsicht, die für sie sonst allzeit gesorget, auch hier für ihr Heil gewachet. . .

Maßl.

Ja, erwartet auch ihr, Geliebte, allzeit einen ähnlichen Segen von Gott in euren frommen Unternehmungen, wenn ihr nur auch ein ähnliches Vertrauen auf Gottes Vorsicht setzet. Seyd versichert, Gott, der euch in allen Dingen segnet, wenn ihr auf ihn vertrauet, wird euch um so mehr segnen, wenn ihr euch mit guten Werken, mit frommen Unternehmungen beschäftiget. Sollet ihr glauben, Gott werde euch in einem Unternehmen verlassen, das ihr ihm zu Liebe betreibet? Sollet ihr euch durch einige Beschwerden, die sich euern guten Vorhaben entgegensetzen, abhalten lassen von der Ausführug einer guten Rache? [1]) Ihr habet euch z. B. vorgenommen, euere Kinder, christliche Aeltern, fromm und gottesfürchtig zu erziehen, ihr habet bisher wirklich auch schon allen Fleiß nud alle Mühe darauf verwendet, aber ihr findet in der Widerspenstigkeit derselben, rc.

1) Soll wohl heißen: Sache.

Schneller.

Erwartet auch ihr, meine Christen, allzeit einen ähnlichen Segen Gottes in euren frommen Unternehmungen, wenn ihr nur auch ein ähnliches Vertrauen auf die Vorsicht Gottes setzet. . . Wenn Gott überhaupt diejenigen in ihrem Vorhaben segnet, die auf ihn kindlich vertrauen, um wie viel mehr dürfet ihr hoffen, daß euch die Vorsicht Gottes damals segnen werde, da ihr euch mit gottseligen Werken beschäftiget? sollet ihr glauben, daß euch Gott in einer Arbeit werde stecken lassen, die ihr nur ihm zu Liebe auf euch nehmet? sollet ihr euch durch einige Beschwerden, die sich eurem frommen Vorhaben etwa entgegen setzen, von Beförderung der guten Sache jemals abhalten lassen? Ihr gebet euch Mühe, eure Kinder christlich zu erziehen, ihr wendet alles an, um dieses Ziel zu erreichen, allein ihr findet in der Widerspenstigkeit eurer Kinder ein Hinderniß dieses edeln Ziels u. s. w.

Nachricht der Redaktion. Wir haben die Aufnahme dieser Beurtheilung dem gelehrten Herrn Verfasser nicht versagen wollen. Wollten wir solche Plagiate namentauch in der Predigtlitteratur zusammenstellen, so stünde uns eine so reiche Auswahl zu Gebote, daß die Leser erstaunen würden.

I. Sacrorum rituum congregationis decreta authentica, quae ab anno 1588 ad annum 1848 prodierunt, alphabetico ordine collecta. Leodii excudebat I. G. Lardinois MDCCCL (zu beziehen durch Heberle in Köln). III, 319. gr. 8.

II. Manuale decretorum authenticorum sacrae rituum congregationis, quod ex maiore fr. Bartholomaei a Claudio opere in breviorem commodioremque formam redegit Iacobus Antonius Eberle, parochus Marisvillae, deputatus capituli ruralis s. Galli. Ratisbonae. Sumtus fecit G. I. Manz MDCCCLI. X. 219. N. 8.

Der Dekrete der Congregatio ss. Rituum sind im Verlaufe der Zeit eine große Menge verlassen worden. Dieselben waren aber nur theilweise ins Publikum gelangt, namentlich durch die Werke von Gavantus, Merati, Cavalieri, Talii, Romsée. Erst in den letzten Jahren hat Aloisius Gardellini, Assessor der Congregation, eine eine vollständige Sammlung derselben veranstaltet. Dieses Werk ist aber sehr voluminös, es umfaßt bis jetzt mit den Supplementen 8 Bände in 4.; überdem ist es theuer und schwer zu beziehen. Ein kurzer Auszug, der die wichtigeren Dekrete enthält, kann darum nur willkommen sein, zumal dieselben für gottesdienstliche Anordnungen maßgebend sind und überall als direktive Vorschriften gelten.

Nro. I. hat das Werk von Gardellini zu Grunde

gelegt [1]). Die Dekrete sind aber nicht chronologisch, sondern nach Materien geordnet, in der Form eines Lexikons. So z. B. hat der erste Artikel die Ueberschrift Abbates, und es folgen dann die auf die Aebte bezüglichen Dekrete, 12 an der Zahl. Wo irgend ein Gegenstand verschiedene Seiten darbietet, ist der Artikel in §§. abgetheilt mit besondern Rubriken, denen dann die betreffenden Dekrete untergeordnet sind. So besteht der Artikel altare aus vier §§., wovon der 1. handelt de altaribus non toleratis; der 2. de altarium consecratione; der 3. hat die Ueberschrift altaria, quando denuo debent consecrari; der 4. handelt de altari privilegiato. Den Dekreten werden durchgängig die Fragen, über welche Entscheidung verlangt wird, vorausgeschickt, was das Verständniß derselben sehr befördert. Auch finden sich unter dem Texte viele Anmerkungen aus verschiedenen Werken, welche zur Erläuterung und näheren Bestimmung dienen. Den Schluß des Buches bildet ein Index der Dekrete mit kurzer Andeutung ihres Inhaltes, wodurch der Gebrauch desselben sehr erleichtert wird. Das Buch ist in Colonnen und sehr kompakt gedruckt, so daß auf geringem Raum viel enthalten ist.

Das Buch Nro. II. ist, wie schon der Titel sagt, ein Auszug aus dem in Deutschland wenig bekannten Werke des Bartholomäus Claudio, nach der zweiten von Pius Martinucci besorgten und verbesserten Ausgabe. Es ist nicht so reichhaltig wie Nro. I. und fehlt auch meist die Exposition des Casus, worauf die Entscheidung sich bezieht. Jedenfalls aber wird dasselbe dem praktischen Seelsorger nützliche Dienste leisten, wie es denn auch den Anschein hat, daß mit Absicht vorzugsweise nur das aufgenommen worden, was für die Praxis von besonderer Wichtigkeit ist und zumeist Anwendung findet. Das Material ist in 12 Kapitel vertheilt und bei einigen derselben findet eine Unterabtheilung in §§. statt; die Dekrete aber sind fortlaufend numerirt und erreichen die Zahl 932. Die Ueberschriften der Kapitel lau-

1) Dem Verf. lagen von diesem Werke erst 7 Bände vor.

ten aber sehr allgemein, was dann zur Folge gehabt hat, daß in demselben Kapitel ganz verschiedenartige Dinge vorkommen. Besser wäre es gewesen, wenn die Ueberschriften vermehrt und das Gleichartige mehr zusammengestellt worden wäre. Wie die Einrichtung jetzt ist, läßt sich nicht leicht finden, was man sucht, zumal auch ein Real-Register der Dekrete, das sehr zu wünschen gewesen wäre, fehlt. Ein Kapitel hat sogar die Ueberschrift Miscellaneum, wo sich gar nicht vermuthen läßt, was darin vorkommen möchte. Das Kapitel über das 40stündige Gebet ist sehr weitläufig, es enthält aber auch nicht blos Dekrete, sondern auch Erklärungen und Auszüge aus Autoren. Die Ueberschrift des 1. Kapitels de missis vivorum (im Gegensatze zu defunctorum) worin alles das angeführt wird, was auf Fest- und Ferial-Messen und einzelne Theile derselben Bezug hat, finden wir nicht sehr passend; auch ist es ein Mißstand, daß in diesem Kapitel ein §. 2. (de missis volivis) angebracht ist, ohne daß ein §. 1. vorhanden ist. Uebrigens wünschen wir dem Buche doch viele Leser, obwohl wir Nro. I. den Vorzug geben.

Glaube, Liebe, Hoffnung, die Schutzengel unseres Vaterlandes. Predigt, gehalten in der katholischen Kirche zu Zürich; von Robert Kälin, Pfarrer der kath. Gemeinde. Zürich bei Orell, Füßli 1850. 28 S. 8.

Die vorliegende Rede gibt dem Hrn. Verfasser das rühmliche Zeugniß, daß er seine Zeit, daß er seine Umgebung begriffen, daß er die Mittel kennt, sein gemischtes Publikum anzuziehen, für höhere Wahrheit zu interessiren, und in dem Geräusche der Tages- und der Weltbegebenheiten, der politischen Partheiungen und Stürme den Satz annehmbar zu machen und zu beweisen, daß alle Staatsformen wanken und unhaltbar sind, wenn sie nicht auf dem unerschütterlichen

Fundamente des Glaubens beruhen. Die Sprache in dieser Predigt ist klar, würdig und die Beredtsamkeit keine andere als die Beredtsamkeit des Gedankens.

Handbuch der katholischen Kanzelberedtsamkeit nach wissenschaftlichen Grundsätzen bearbeitet von Joseph Lutz, Priester. Tübingen 1851. S. 883. 8°. Preis 3 Th. 20 Sgr.

Es ist kein gewöhnliches Werk, womit wir unsere Leser hiermit bekannt machen. Das Handbuch der kath. Kanzelberedtsamkeit ist interessant, lehrreich, gut, oder wie man sagt, fließend geschrieben. Aber dennoch können wir dem Buche unsern ungetheilten Beifall nicht schenken. Wir haben wiederholt, ja oft in dieser Zeitschrift auf den Unterschied zwischen der christlichen und der profanen Beredtsamkeit hingewiesen. Die christliche Beredsamkeit will überzeugen, die profane überreden, zwei Dinge, die himmelweit von einander verschieden sind. Wir hatten gehofft, man würde den Cicero von unsern Kanzeln vertreiben, man würde die Beredtsamkeit der h. Schrift immer mehr auf dieselben zurückführen, aber unser Verfasser, obgleich er des Unterschiedes erwähnt, lehrt uns all die Kunststücke, deren die großen Redner des Alterthums sich bedient haben, das Volk zu überrreden und zu ihren Absichten zu leiten. Wir schwärmen nicht für die gelehrte Sprache der Schule, wir sind überzeugt, daß eine Anleitung zur Beredtsamkeit ohne gelehrte Terminologie, in einfacher Sprache geschrieben werden könne, aber unser Verfasser schreibt mit Beredtsamkeit eine Anleitung zur Beredsamkeit, und hier glauben wir sei jene Art von Beredtsamkeit deren sich der Verfasser bedient, gar nicht an ihrer Stelle. Das Handbuch irgend einer Kunst oder Wissenschaft soll gründlich, systematisch, scharfsinnig, es soll klar und präcis im Ausdrucke sein, das ist die Beredtsamkeit eines Handbuches.

Die Bulle Leo IX. für den Erzbischof Hermann II. und die kölnische Kirche gegen die neuesten Angriffe vertheidigt, nebst einem Rückblick auf Hermanns Vorgänger, Erzbischof Piligrim als Bibliothekar des apostolischen Stuhls, und auf die kölnische Kirchengeschichte des eilften Jahrhunderts und einer Nachschrift als Antwort auf die eben erschienene Broschüre: „die geborenen Kardinäle der kölnischen und trier'schen Kirche von J. W. J. Braun." von Dr. Ant. Jos. Binterim, Doctor der Theologie, Mitglied der Römischen Academie und der Universität Prag, Ritter vom goldenen Sporn, Pfarrer in Bilk und der Vorstadt Düsseldorf.

> Es ist ein sehr vernünftiger und aller Orten bestätigter Satz, daß man Urkunden so lange für ächt halten müsse, bis ihre Unrichtigkeit entweder bewiesen, oder doch sehr wahrscheinlich gemacht worden.
>
> (Neues Lehrgebäude der Diplomatik von zwei Benediktinern der Congregation des hl. Maurus aus dem Französischen übersetzt und mit Anmerkungen von Adelung. Erfurt 1759, 1. Theil, 1. Hauptst., 11. Abschn., §. 245. Seite 238.)

Köln 1851. Verlag von J. M. Heberle (H. Lempertz).

In dem vorhergehenden Hefte haben wir den Stand der Streitfrage über das Kardinalat des kölnischen Erzbischofes, Hermann II. bezeichnet; wir haben darzuthun versucht, erstens, gegen Herrn Dr. Hennes oder Herrn Dr. Böhmer, daß die Einwendungen gegen die Aechtheit der Bulle Leo's IX. vom Jahre 1052. an den genannten Erzbischof, die Unächtheit derselben nicht beweisen, zweitens aber, daß, wenn die fragliche Bulle auch ächt ist, daraus dennoch nicht hervorgehe, was man daraus herzuleiten versucht hat, nämlich daß Hermann II. Kardinal der römischen Kirche gewesen sei.

Vor Kurzem hat Herr Dr. Binterim eine neue Streitschrift über diese Frage, deren Titel wir voranstehend mitgetheilt haben, der Oeffentlichkeit übergeben. Herr Dr. Hennes wird darin sehr stark angelassen, und wenn es Recht wäre,

Gleiches mit Gleichem zu vergelten, so könnte man nicht sagen, daß der Herr Dr. Binterim dem Herrn Dr. Hennes etwas schuldig geblieben sei. Der Hauptzweck jener Schrift besteht darin, die Angriffe auf die Aechtheit der Bulle Leo's IX. zurückzuweisen, und insofern dieses geschieht, verfolgt sie dasselbe Ziel, welches wir in unserer Schrift: „über die geborenen Kardinäle der kölnischen und trier'schen Kirche" zu erreichen bemüht gewesen sind. Am Schlusse dieser Streitschrift folgt aber eine kurze „Nachschrift", welche gegen die Ansichten und Resultate gerichtet ist, die wir in unserm frühern Aufsatze ausgesprochen haben. Da wir mit der Ansicht, über die Aechtheit der fraglichen Bulle, welche in der Binterim'schen Schrift verfochten wird, einverstanden sind, und da wir glauben die Einwendungen gegen die Aechtheit jener Bulle selbst hinlänglich widerlegt zu haben, so sehen wir von dem eigentlichen Inhalte der mit dem Namen des Hrn. Dr. Binterim veröffentlichten Schrift hier ganz ab, und beschränken uns auf die Beleuchtung der „Nachschrift", welche derselben beigefügt worden.

Ich werde mich bemühen, dabei nichts einfließen zu lassen, was irgendwie den Schein eines Angriffs oder einer Anspielung auf die Person oder Persönlichkeit an sich trüge, sondern ich werde mir das Bewußtsein zu erhalten suchen, was es heiße, wenn der Schriftsteller von sich mit Wir spricht, wenn er sich des Pluralis majestaticus bedient. Wie der Prediger nicht sein Wort, sondern das Wort des Evangeliums, das Wort des Glaubens verkündigt, so verkündigt der Gelehrte, der Schriftsteller nicht sein Wort, sondern das Wort des Wissens. Der Prediger, welche sein Ich, offen oder verborgen, laut oder leise, in den Vortrag des Wortes vom Glauben einmischt, der trübt die Klarheit, stört die Harmonie dieses göttlichen Wortes, und bricht die Wirkung desselben. Der Prediger als solcher ist nicht dieser oder jener, er hat als solcher nicht blos auf Alles verzichtet, was ihn an die sinnliche Welt und die Gesellschaft knüpfet, sondern, auch auf seine eigene Person, auf sein eigenes Ich. Nicht der Ge-

lehrte spricht und schreibt, sondern das W i r des reinen, klaren, heiligen Wissens spricht in ihm und durch ihn; er hat kein I ch und kennt kein D u und kein E r; fühlt er sich getrieben für die Sache der Wahrheit in den Kampf zu treten, dann kennt er nicht Stand noch Rang, nicht Schwäche noch Auszeichnung seines Gegners, er weiß nichts über ihn, als was er eben von ihm als Gelehrtem, als Schriftsteller aus seinen Schriftwerken entnimmt. Nur dann, wenn der Gegner mehr weiß, als er als Schriftsteller wissen darf, wenn er die Idee, die er darstellen soll, verleugnet, und wenn er zu persönlichen Angriffen sich herabgelassen, dann ist persönliche Vertheidigung gestattet und der persönliche Angriff oft eine Pflicht. Der Spott sogar kann erlaubt werden, nämlich dann, wenn alle Mittel der Belehrung fehlgeschlagen, wenn alle Geduld erschöpft worden, wenn der Gegner von Leidenschaft geblendet, die einleuchtendsten Gründe keck und trotzig zurückweiset.

Der Witz ist der ewigjunge Sohn der Vernunft und wenn er seine Mutter gegen diejenigen vertheidigt, welche dieselbe standhaft verleugnen und beleidigen, so steht ihm auch jetzt noch das Recht zur Seite, wie es ihm zur Seite stand, da er als Eiron in Sokrates und Platon lose Sophisten bekämpfte.

Ueber den Vorwurf des Herrn Dr. Binterim, daß ich seine erste Abhandlung nur flüchtig und oberflächlich gelesen. — Veränderte Bedeutung des Wortes Cardinalis.

Herr Dr. B i n t e r i m beginnt seine Bemerkungen gegen meine Schrift mit folgenden Worten: „Gleich beim Eingange des Braun'schen Aufsatzes kam mir vor, als habe der Verfasser meine erste Abhandlung etwas flüchtig und nur oberflächlich durchgelesen und beurtheilt. Denn S. 4. indem er im Hinweis darauf, daß Amtsnamen zuweilen im Laufe der Zeit ihre Bedeutung ändern, z. B. Papa in den ersten Jahrhunderten zur Bezeichnung von Bischöfen gebraucht wird, und wollte man da nicht unterscheiden, man

in die Irre gehe, schreibt er folgendes: „„Man scheint dieses auch in unserem Streite zu fühlen, indem man mit Stillschweigen übergeht, was in der Bulle Leo's IX. steht, daß der Papst sieben Cardinalibus presbyteris der kölnischen Kirche das Recht ertheilt hat, bei dem Hochaltar im Dome in Sandalen zu fungiren. In dieser Stelle hätten wir dann nicht Einen, sondern auf einmal sieben Kardinäle der kölnischen Kirche““. Als ob ich die Sache nicht S. 31 und 33 meiner ersten Abhandlung mit den klarsten Worten erwähnt und S. 36 noch ausdrücklich beigefügt hätte, daß Papst Pius V. im Jahre 1567 allen andern Kirchen verboten habe sich des Titels Cardinalis zu bedienen. Ich hatte ja eben so am Ende der Abhandlung meinen Lesern die Bulle Leo's in lateinischer und deutscher Sprache beigefügt, worin die Stelle von den sieben Kardinalpriestern der kölnischen Kirche enthalten ist. Wie kann nun J. W. J. Braun schreiben, daß man im vorliegenden Falle das mit Stillschweigen übergehe?“

Ich glaube dem Herrn Dr. Binterim sehr gerne, daß es ihm so vorgekommen, als habe ich seine Abhandlung „etwas flüchtig durchgelesen und nur oberflächlich beurtheilt“, aber daß das wirklich so sei, wie es Herrn Dr. Binterim vorgekommen, folgt nicht aus dem, woraus es hier folgen soll. Herr Dr. Binterim ist nicht der erste und nicht der einzige, welcher die Behauptung aufgestellt: der Erzbischof von Köln, Hermann II. sei römischer Kardinal gewesen, und ich habe nicht allein wider Herrn Dr. Binterim, sondern gegen Alle geschrieben, welche diese Meinung vertheidigt haben. Es ist wahr, Herr Dr. Binterim hat in der früheren Schrift von dem Unterschiede der gegenwärtigen und der früheren Bedeutung des Wortes Cardinalis gesprochen; aber es ist eben so wahr, daß er dieses nur beiläufig und sehr ungenügend gethan, daß er es unterlassen hat, diesen Unterschied in sein rechtes Licht zu stellen, daß er es unterlassen hat, jenen Werth darauf zu legen, den er in unsrer Frage unabweislich in Anspruch nimmt. Hätte Herr Dr. Binterim

die Vorstellung, welche man vor acht hundert Jahren mit dem Worte Kardinal zu verbinden pflegte, klar aufgefaßt und in dieser klaren Auffassung festgehalten, hätte er nicht so oft diesem Worte die Vorstellung unterschoben, welche man nach dem eilften und den folgenden Jahrhunderten mit diesem Worte verbinden muß, so hätte er unmöglich so falsche Schlüsse aus demselben ziehen können; ja diese nothwendige Scheidung in der früheren und spätern Bedeutung des Wortes, hätte ihm von vorne herein das Bedenkliche, die große Kühnheit zum Bewußtsein bringen müssen, welche dazu gehört, in jenen Zeiten einen kölnischen Erzbischof unter den römischen Kardinälen zu suchen! Würde es auch erwiesen, daß Hermann II. Kardinal gewesen, so bliebe es auch dann noch für jeden, dem es nicht um das Wort, sondern um die Sache zu thun ist, eine unerläßliche Pflicht den Unterschied zwischen der jetzigen Bedeutung des Wortes und der früheren ans Licht zu stellen. Eine wissenschaftliche Abhandlung aber hätte die Aufgabe gehabt, gleich im Eingange sich über den Begriff des Wortes auszusprechen und denselben klar ins Licht zu stellen, damit der Leser von vorne herein gewußt hätte, warum es sich handle.

Wenn Herr Dr. Binterim sagt, er habe auf S. 31 seiner früheren Schrift des Unterschiedes mit den klarsten Worten erwähnt, so ist das völlig unrichtig. Auf S. 31 finden wir ein Verzeichniß der „Titulen" der Kardinalpriester, wie er schreibt, und zwar in einer Spalte die „älteren" und in der andern die „jüngeren", eine Sache die zur Bestimmung der Bedeutung des Wortes Kardinal gar nichts beiträgt. Auf der andern Seite ist es allerdings wahr, daß Herr Dr. Binterim die Bulle Leo's, worin die Stelle von den Kardinalpriestern der kölnischen Kirche enthalten ist, hat abdrucken lassen, aber damit ist für die vorliegende Frage wenig geschehen, auch dann noch wenig wenn man sagt diese sieben Kardinalpriester der kölnischen Kirche seien die vorzüglichsten Domherren von Köln gewesen. Woher weiß Herr Dr. Binterim, daß diese sieben Kardinäle Dom-

herren von Köln waren? Woher, daß sie sieben der vorzüglichsten Domherren waren? Was ist ein vorzüglicher Domherr und was das Gegentheil davon? Waren nur die Domherren Kardinäle, oder waren nicht auch andere Geistliche außer ihnen Kardinäle? gab es nicht auch an Stiftern Kardinäle, wo kein Bischof war? Wie verhielte sich um die Mitte des eilften Jahrhunderts ein Kardinalpriester der kölnischen Kirche zu einem Kardinalpriester der römischen Kirche? Herr Dr. Binterim hat nicht damit genug gethan, daß er jene Urkunde hat abdrucken lassen, er hätte wenigstens versuchen müssen, uns diese Fragen zu lösen. Wenn man von einem Laien in der Baukunst gefragt wird, was eine Basilika sei und man ihm antwortet, es sei eine christliche Kirche, so ist er meistens mit dieser Antwort zufrieden, aber der gebildete Mann, der Mann vom Fach, begnügt sich damit nicht, er forscht und fragt so lange, bis er alle Merkmale kennen gelernt hat, wodurch sich die christliche Basilika von jeder andern christlichen Kirche unterscheidet.

Der Syllogismus des Herrn Dr. Binterim. — Das Erzkanzleramt. — Et; und „in Verbindung" — Die fixe Wohnung — *hospitium*.

„S. 20," so schreibt Herr Dr. Binterim, rückt J. W. J. Braun nun ernstlicher mir entgegen. Er schreibt: „„Die Bulle Leo's IX. enthält keine Stelle, in welcher der Erzbischof Hermann II. ausdrücklich zum Kardinal ernannt wird. Wird er darin zum Kardinal ernannt, so muß dieses durch Schluß aus der Urkunde gefolgert werden, und dies kann nur geschehen, wenn es anders überhaupt geschehen kann, aus folgender Stelle: Confirmamus quoque tibi etc. Eine andere Stelle, welche Licht über unsere Frage verbreiten könnte, gibt es in der ganzen Bulle nicht. Das Raisonnement, auf welches das Kardinalat des Erzbischofes Hermann II. gebaut wird, ist nun folgendes:

1) Leo IX. übergiebt dem Erzbischof Hermann II. die Kirche St. Iohannes ante portam Latinam zu Rom;

2) St. Iohannes ante portam Latinam war ein titulus cardinalitius, d. i. eine Kirche, womit die Kardinalswürde verbunden war;

3) also ernennt Leo IX. den Erzbischof Hermann II. von Köln zum Kardinal.

4) Wir geben den Major zu, läugnen den Minor und damit fällt die Conclusio von selbst zusammen.""

„Somit wäre also durch diesen Syllogismus die Streitsache zum Abschlusse gebracht und ich hätte den Prozeß vor dem Publikum verloren. Aber wenn ich mit Herrn J. W. J. Braun zu disputiren hätte, würde ich meinerseits den Syllogismus anders formiren und zwar so:

1) Leo IX. ertheilt dem Erzbischof Hermann II. von Köln das Archikanzellariat in Verbindung mit der Kirche St. Iohannes ante portam Latinam, die er ihm auch zur fixen Wohnung anweis't;

2) durch diesen Akt wurde Hermann II. in den Cardo der römischen Kirche aufgenommen;

3) Mithin war Erzbischof Hermann II. Kardinal der kölnischen Kirche, und sein Kardinalstitel ist die Kirche St. Iohannes ante portam Latinam.

Der Major ergiebt sich aus der Bulle Leo's und aus Wibert.

Den Minor wird man nicht läugnen können. Van Espen sagt, sich kurz zuvor beziehend auf Leo IX., cardinales ecclesiae romanae, quemadmodum aliarum ecclesiarum, erant presbyteri et diaconi, qui ecclesiis et titulis presbyterorum aut diaconorum erant intitulati seu incardinati, tanquam fixi ac proprii ministri. Iur. eccles. P. I, Tit. XXII, Cap. I, §. VIII. S. auch was in der II. Abhandlung §. 1. und 2. gesagt worden ist.

Wie nun selbst der Vicekanzler einen titulus cardinalitius zu haben pflegte, so wird auch wohl der Erzkanzler seinen Kardinalstitel gehabt haben. Van Espen schreibt: Vicecancellarius habet fixum titulum cardinalitium, eumque admodum conspicuum et illustrem, scilicet ecclesiae collegiatae

S. Laurentii in Damaso; hicque commodam et amplam habitationem in insigni vereque regio palatio quod *Cancellaria* dicitur: in quo ipsa *cancellaria* tanquam per speciem magni tribunalis statutis diebus tenetur aliaeque functiones publicae peraguntur. L. cit. Tit. XXIII, cap. I, §. VI. Auch begreift sich so, warum der Pabst dem Erzbischof Hermann II. die St. Johanniskirche als *hospitium* anweist. Ich glaube also immer noch in meinem Rechte zu sein und aus der Bulle Leo's und aus den Worten Wibert's richtig geschlossen zu haben, Hermann II. sei nicht nur Erzkanzler, sondern auch Kardinal der römischen Kirche gewesen." So weit Herr Dr. Binterim.

Wir können unsere Zufriedenheit nur darüber aussprechen, daß Herr Dr. Binterim selbst seine Ansicht in die Form eines Syllogismus gebracht hat; aber wir fürchten sehr, diese Form werde seiner Sache nichts nützen.

Wir beschäftigen uns zuerst mit dem Obersatz. Konnten wir früher denselben zugeben, so sind wir jetzt dazu nicht mehr im Stande, wir müssen unterscheiden, und alles das wieder ausscheiden, was Herr Dr. Binterim in denselben willkürlich aufgenommen hat. Derselbe enthält die Angabe Leo IX. habe dem Erzbischof Hermann II. das Archikanzellariat (der römischen Kirche) ertheilt. Woher wird dieses von Herrn Dr. Binterim bewiesen? Aus der Bulle Leo's IX. und aus der bekannten Stelle des Wibert. Aber es ist nicht wahr, daß die Bulle Leo's IX. dem Erzbischof Hermann II. das Archikanzelleriat der römischen Kirche ertheilt, es ist auch nicht wahr, daß Wibert dieses berichte. Es heißt in der Bulle confirmamus tibi apostolicae sedis *Cancellaturam* — ut te Petrus *Cancellarium* habeat, und Wibert sagt: dedit ei quoque officium *Cancellarii*. Die Bulle und die Stelle Wiberts sind die einzigen Quellen, aus denen Herr Dr. Binterim, wie er angibt, geschöpft hat, in keiner von beiden steht etwas von Erzkanzellariat. Wenn Herr Dr. Binterim also behauptet, Hermann sei Erzkanzler gewesen, so muß er andere



Beweise dafür aufbringen. Dieser Unterschied ist hier keineswegs gleichgültig. Denn Herr Dr. Binterim schließt: Hermann II. war Erzkanzler, die Kanzler waren gewöhnlich Kardinäle, um so mehr also war Hermann Kardinal. Es ist ferner unrichtig, wenn Herr Dr. Binterim in seinem Obersatze sagt, Leo IX. ertheile in jener Bulle dem Erzbischof Hermann von Köln das Erzkanzleramt. Leo ertheilt ihm dieses Amt nicht, er bestätigt ihm dasselbe. Es war ihm also früher ertheilt worden. Es heißt ausdrücklich *confirmamus* tibi sanctae apostolicae sedis cancellaturam, und damit nicht irgend Jemand behaupte, confirmare heiße hier ertheilen, verweisen wir auf die vorhergehende Stelle in der Bulle, worin es heißt: Confirmamus tibi omnia quemadmodum in *privilegiis* patrum nostrorum apostolicorum virorum sunt scripta.

Der Obersatz in dem Syllogismus des Herrn Dr. Binterim sagt „Leo IX. ertheile dem Erzbischof Hermann II. das Erzkanzleramt in Verbindung mit der Kirche von St. Johann vor dem lateinischen Thore“. Es heißt in der Bulle: apostolicae sedis cancellaturam *et* ecclesiam St. Ioannis ante portam Latinam. Jedermann weiß, daß der Ausdruck „in Verbindung“ etwas ganz anderes bedeutet als die Partikel *et*, und.

Der Obersatz des Herrn Dr. Binterim sagt: Leo IX. habe dem Erzbischof Hermann II. die Kirche St. Ioannis ante portam Latinam zur „fixen Wohnung“ angewiesen. Woher hat Herr Dr. Binterim diese Nachricht? Lediglich aus der Bulle Leo's IX. In diesem Aktenstücke steht nicht *domicilium* sondern *hospitium*. Was heißt aber *hospitium?* Gewiß nicht fixe Wohnung und ich will keinem Schüler rathen, dieses Wort also zu übersetzen. Der *hospes*, ist der Fremde, der sich als Gastfreund bei einem andern aufhält; er ist der advena, der peregrinus qui brevi apud nos versatur [1]; von hospes ist das Wort *hospitium*

1) Forcellini Lexicon, s. v. hospes.

„abgeleitet, es ist der Ort ubi hospites accepti diversantur [1]. Weil das Wort hospitium nur vom vorübergehenden, kurzen Aufenthalte gebraucht wird, deswegen vergleicht Cicero das Leben mit dem kurzen Aufenthalte in einem hospitium, in einer Herberge. „Ich scheide", sagt er, „aus dem Leben wie aus einem hospitium, nicht wie aus einem Hause (einem festen, bleibenden Wohnsitze) denn die Natur hat uns nur eine Herberge zum Aufenthalte, keinen festen Wohnsitz angewiesen" [2]. Aber kann man sagen, was kümmert uns hier der Cicero, was die klassische Latinität? Wir erwiedern: auch im Mittelalter hat das Wort dieselbe Bedeutung behalten. Hospitium sagt Ducange: domus est in quo consistunt *hospites* sive mansionarii. Es wird im Mittelalter auch durch *Gistum* gegeben, welches die Pflicht der Vasallen und Untergebenen bedeutet, die Vorgesetzten zu beherbergen und ihnen auf kurze Zeit Quartier zu geben. Von solchen Ansprüchen machten die Vorgesetzten, geistliche wie weltliche, nicht selten Mißbrauch. In dem Koncilium Ticinense vom Jahre 855 wird vorgeschrieben wie folgt: „Quando etiam episcopos, abbates, vel comites seu fidelium nostrorum quempiam in propria villa morari contigerit, cum suis in suis maneant domibus ne sub obtentu *hospitii* vicinos opprimant, vel eorum bona diripiant [3]. Der Student nennt bis auf die gegenwärtige Zeit seine Wohnung *hospitium*, der Aufenthalt in derselben ist nur von kurzer Dauer.

Nimmt man die Worte in ihrem einfachen wahren Sinne, so stimmen sie genau mit der Ansicht überein, die wir in unserer frühern Schrift S. 38 und 39 dargelegt haben. Vehementer utile est iis, sagt Cicero, qui honeste posse multum volunt, per *hospites* apud externos populos valere

---

1) Daselbst.

2) Ex vita ita discedo tanquam ex *hospitio* non tanquam ex domo. Commorandi enim natura diversorium nobis, non habitandi dedit. *De senectute cap. ult.*

3) Ducange s. v. *hospitium*.

opibus et gratia [1]. Die Päpste handelten im Geiste des großen römischen Staatsmannes, wenn sie die auswärtigen kirchlichen Würdenträger gern in Rom sahen, wenn sie dieselben durch Ermunterung und selbst durch Tadel dazu zu bestimmen suchten, in Rom persönlich zu erscheinen. Aber in jenen Zeiten, in welchen das Reisen, wie im klassischen Alterthum, mit großen Schwierigkeiten verknüpft war, weil es keine großen Gasthäuser zur Aufnahme hoher Reisenden gab, in solchen Zeiten war es ein Akt der Billigkeit und der Klugheit, wenn die Päpste Männern wie den Erzbischöfen von Köln und Trier, eigene Wohnungen in Rom anwiesen und schenkten. Wurde Hermann II. zum Kanzler ernannt, so lag es in der Natur der Sache, daß die Geschäfte dieses Amtes ihn öfter nach Rom rufen mußten. Aus gleichen Gründen hatte der Pabst Benedikt dem Erzbischofe von Trier und der trier'schen Kirche [2]) die cella quatuor Coronatorum in Rom verliehen. Die Gastfreundschaft war wechselseitig. Als der Papst Eugen in Trier erschien, wurde er von dem Trierischen Erzbischofe auf das glänzendste bewirthet. Eodem vero anno (1148) sagen die Gesta Trevirorum, dominus papa Eugenius Treverim venit, et in ecclesia sancti Eucharii honorifice *hospitatus* est. Der Erzbischof von Trier hatte sogar ein eigenes Haus von drei Stock, den Papsthof, erbaut, und für das Gefolge des Papstes ein anderes einrichten lassen. Der Papst begab sich von Trier nach Rheims zum Konzil; der Erzbischof Albero von Trier folgte ihm; er ließ auf diesem Konzil seine Privilegien als Primas von ganz Belgien, Gallien und Deutschland verlesen und brachte den Erzbischof von Rheims dadurch so sehr auf, daß es zwischen den Leuten der beiden Erzbischöfe zum Kampfe kam. Der Erzbischof von Trier wurde hierüber so sehr erzürnt, daß er die Drohung aussprach, er wolle das ganze Bisthum Rheims verwüsten. Aber die Sache wurde beigelegt. Rhemensis ar-

---

1) Cicero de officiis II, 18.

2) Eidem suaeque ecclesiae possidendum.

chiepiscopus cum Suessoniensi ad *hospitium* eius (archiepiscopi Trevirensis) pervenit, et homines qui hanc culpam commiserant in eius potestatem dedit [1]).

Wir haben die Bedeutung des Wortes hospitium jetzt festgestellt. Dasselbe durch „fixe Wohnung" zu übersetzen, ist hier schlechthin nicht gestattet, es hieße den Inhalt der Urkunde verfälschen. An dieser „fixen Wohnung" hängt der Schlußsatz des Binterim'schen Syllogismus; wir haben diese „fixe Wohnung" umgestoßen, und damit fällt Alles zusammen was Herr Dr. Binterim an dieselbe angeknüpft hatte.

Der Untersatz des Binterim'schen Syllogismus. — Die älteren und neueren Kardinalpriester-Titel — Verzeichniß derselben von Dr. Binterim. — Verzeichniß derselben vom Jesuiten Kleiner.

„Durch diesen Akt wurde Hermann II. in den Cardo der römischen Kirche aufgenommen".

Hermann II. erhielt 1) das Archikanzellariat nicht in Verbindung, das heißt nicht in der von Herrn Dr. Binterim vorausgesetzten Verbindung, mit der Kirche St. Iohannes ante portam Latinam, er erhielt 2) diese Kirche auch nicht zur fixen Wohnung. Da nun aber Herr Dr. Binterim von diesen beiden Umständen die Aufnahme Hermanns II. in den Cardo der römischen Kirche abhängig macht, und da diese beiden Angaben grundlose, falsche Voraussetzungen sind, so folgt daraus nicht, daß Hermann durch diesen Akt in den Cardo der römischen Kirche aufgenommen worden, weil aus Nichts, nicht Etwas, sondern immer nur Nichts folgt.

Eine andere Frage, die sich hier mit Nothwendigkeit erhebt, ist die: was heißt es, Jemanden „in den Cardo einer Kirche aufnehmen?" Soll dieses eine Uebersetzung von dem Worte *incardinare* sein? Dann fragen wir wiederum, was heißt *incardinare*? Wir müssen nothwendig uns diesen Ausdruck klar machen, wenn wir uns durch die Unbestimmtheit

1) Gesta Trevirorum tom. I. p. 251.

oder Zweideutigkeit desselben nicht wollen irre leite lassen; wir müssen dieses um so viel mehr, weil ohnehin unter den Gelehrten über die Bedeutung desselben Streit ist. Wir fragen daher wieder, wird derjenige, welcher in den Cardo der römischen Kirche aufgenommen wird, ohne Weiteres Kardinal? Oder, muß er zugleich eine Kirche in Rom erhalten? Ist es gleichgültig, welche Kirche in Rom er erhält, oder sind es nur einzelne Kirchen, mit denen die Würde eines Kardinals verbunden ist? Wird Jemand Kardinal, wenn er Erzkanzler wird, und wird er dieses ohne eine Kirche in Rom, oder wird er es mit einer Kirche in Rom und mit welcher?

Jedermann weiß, daß wie gegenwärtig, so auch in frühern Zeiten die römische Kardinalswürde nur mit einzelnen, bestimmten Kirchen in Rom verbunden war, daß es sehr viele Kirchen in Rom gab und noch gibt, welche keine tituli Cardinalitii waren, noch sind. Hätte der Besitz jedweder Kirche in Rom diesen Titel verliehen, so würde es unzählige Kardinäle in Rom gegeben haben.

Herr Dr. Binterim selbst sagt in seiner frühern Schrift mit ausdrücklichen Worten[1]: „es habe keine römischen Kardinäle gegeben, ohne römische Titularkirche.“ War nun aber Iohannes ante portam Lat. kein titulus cardinalitius und ist diese Kirche nie ein solcher titulus bis zum J. 1517 gewesen, so ist es doch unleugbar, daß Hermann II. nicht Kardinal wurde, weil ihm diese Kirche verliehen wurde.

In derselben Schrift, schreibt Herr Dr. Binterim:[2] „Wir haben hier nicht zu untersuchen, ob diese Kirche, St. Iohannes ante portam Latinam, unter die ersten Titularkirchen gerechnet werden darf.“ Was heißt das die ersten? Soll dieses die ersten Titularkirchen dem Range nach bedeuten, so ist die Frage allerdings gleichgültig, wenigstens nicht von großer Bedeutung für unsere Untersuchung; soll es aber die „ersten“ der Zeit nach bedeuten, so ist die Frage

---

1) S. 33.
2) S. 30.

Titulus s. Pancratii.

Titulus s. Callisti.

Titulus s. Bartholomaei in insula, alias inter pontes.

Titulus s. Mariae de Capitolio, alias de Aracoeli.

Tertio papa Iulius III. anno MDLI. tres novos titulos adiunxit, qui fuerunt.

Titulus s. Mariae in Via.

Titulus s. Barbarae.

Titulus s. Simeonis.

Die von uns hier angeführte Schrift des Onuphrius Panvinius ist dieselbe, auf welche Herr Dr. Binterim sich bezieht, und worauf er die Angabe stützt: „Onuphrius selbst rechne die Kirche St. Iohannis ante portam Latinam zu den älteren Kardinalpriester Titeln“!? Begreife das wer es begreifen kann!!! Noch mehr; Herr Dr. Binterim schreibt auf derselben S. 30 wie folgt: „wir geben hier aus Onuphrius Panvinius das Verzeichniß der Titulen, wie sie vom Papste Sixtus IV. und den andern spätern Päpsten angeordnet worden, worin aber die Aeltern von den Jüngern genau abgesondert und bezeichnet sind“. Nun läßt Herr Dr. Binterim folgendes Verzeichniß abdrucken:

„Titulen der Cardinalpriester nach der Zeit des Pabstes Paulus V. Die alten sind nach dem Vorgange des Panvinius in die eine Spalte, die jüngeren in die andere Spalte hingewiesen

Aeltere.	Jüngere.
Nro.	Nro.
1 Des h. Kreuzes in Jerusalem, angeordnet v. Pabst Gregor I. im Römischen Concilium.	
2 Der vier Gekrönten, im nämlichen Concilium.	
3 Der hh. Petrus u. Marcellinus, im nämlichen Concil.	
	4 Der hh. Johannes und

Aeltere.	Jüngere.
Nro.	Nro.
	Paulus, sonst des h. Pammachius.
	5 Der h. Anastasia.
	6 Der h. Sabina.
7 Des heil. Stephanus auf dem Berge Cälius, auch unter Gregor I. angeordnet.	
	8 Des h. Clemens.
9 Der hh. Nereus u. Archileus, sonst Fasciolä.	
	10 Der h. Susanna, sonst der hh. Gabenii u. Susannae.
	11 Der h. Pudentiana, sonst Pastoris.
12 Des h. Sixtus, sonst Tigridis, v. Pabste Gregor angeordnet.	
	13 Des h. Petrus an den Ketten, sonst Eudoxia.
	14 Des h. Martinus auf den Bergen, sonst Equitii.
	15 Des h. Eusebius.
	16 Der h. Prisca.
17 Des h. Callistus.	
	18 Des h. Markus.
	19 Des h. Marcellus, sonst Lucinae secundae.
	20 Des h. Laurentius in Lucina.
	21 Der zwölf Apostel.
	22 Des heil. Laurentius in Damaso.

Aeltere.	Jüngere.
Nro.	Nro.
23 Der h. Balbina, im Römischen Concil unter Gregor I. angeordnet.	
	24 Der h. Cäcilia.
	25 Des h. Chrysogonus.
	26 Der h. Praxedis.
	27 Der h. Maria, jenseit der Tiber.
28 Der hh. Quirinus und Julita.	
29 Des heiligen Johannes vor dem latinischen Thore.	
30 Der h. Agnes im Kampfe.	
31 Des h. Laurentius in pane et perna.	
32 Des h. Thomas in Parione.	
33 Des h. Silvester in Campo Martio.	
34 Des h. Pankratius.	
35 Des h. Bartholomäus auf der Insel.	
	36 Des h. Matthäus in Merulana.
37 Der h. Maria in Ara Cœli.	
38 Der h. Maria in via.	
39 Der h. Maria super Minervam.	
40 Der h. Maria in Thermis.	
41 Des h. Hieronymus der Illyrier.	

Aeltere.	Jüngere.
Nro.	Nro.
42 Des h. Onupherus in Ianiculo.	
	43 Des h. Augustin.
44 Der h. Maria de populo.	
45 Des h. Alexius auf dem Aventin.	
46 Des h. Cäsarius.	
47 Der h. Maria vom Frieden.	
48 Des h. Salvator in Lauro.	
49 Des h. Petrus im goldenen Berge.	
	50 Der h. Dreifaltigkeit in monte pincio.
51 Der h. Maria über der Brücke.	

Wir begleiten dieses Verzeichniß mit wenigen Bemerkungen, es lassen sich noch andre an dasselbe anknüpfen.

Jedermann, der ein Interesse an unserer Frage genommen hat, weiß, daß zur Lösung derselben von hohem Werthe ist zu wissen, ob die Kirche St. Iohannis ante portam Latinam ein Kardinalstitel sei, und wann sie dieses geworden. Nun berichtet Onuphrius Panvinius, diese Kirche sei im Jahre ein tausend fünfhundert und siebenzehn, also nahe an fünfhundert Jahre nach Hermann II. zu einem Kardinalstitel erhoben worden. Was kann es nun zur Aufklärung der Wahrheit in dieser Sache beitragen, wenn uns Herr Dr. Binterim ein Verzeichniß von den Kardinalpriestertiteln aufstellt wie das ist, was wir oben mitgetheilt haben? — Ein Verzeichniß, worin im klarsten Widerspruche mit Onuphrius Panvinius die Kirche St. Iohannis ante portam Latinam unter die ältern Titel gebracht worden,

und nachdem dieses geschehen, läßt Herr Dr. Binterim diesen Titel sogar mit gesperrter Schrift drucken! Und damit diese Kirche nicht allein unter die ältern Titel zu stehen komme, werden die übrigen von Leo X. 1517 errichteten Titel unter die ältern versetzt. Ja was noch mehr ist: Onuphrius Panvinius schreibt in der angeführten Stelle S. 721: *Novissime* Paulus IVi anno MDLVII titulum novum adiunxit videlicet s. *Mariae supra Minervam.* Nun sehe man das Verzeichniß des Herrn Dr. Binterim an, und staune dann nicht wenn man bei ihm diesen Titel unter den **ältern** aufgeführt sieht! Wir wiederhohlen es: begreife das wer es begreifen kann!

Nach allem diesem schreibt Hr. Dr. Binterim: „Uns genügt, daß die Kirche St. Iohannis ante portam Latinam selbst von Onuphrius Panvinius zu den ältern Kardinalpriestertiteln gerechnet wird." Die Genügsamkeit ist eine schöne Tugend, aber eine solche Genügsamkeit bei einem Schriftsteller ist uns noch nicht vorgekommen, und wir zweifeln, ob sie irgend von Jemanden in der Welt eine Tugend werde genannt werden.

Da das Verzeichniß der Kardinalpriestertitel, wie Herr Dr. Binterim es aufstellt, so beschaffen ist wie wir gezeigt haben, so halten wir es für angemessen demselben ein anderes — ein anderes und auch nicht ein anderes — gegenüber zu stellen. Es ist dasselbe nicht von uns, sondern weit früher, von einem Dritten, angefertigt worden; es steht in der Abhandlung des Jesuiten Kleiner über Alter und Ursprung des römischen Kardinalates [1]. Die 28 alten Titel hat Kleiner durch den Druck mit gewöhnlichen lateinischen Buchstaben, oder mit Antiqua in der Sprache der Buchdrucker, die neu hinzugekommenen durch den Druck mit Cursiv-Buchstaben auszeichnen lassen.

---

1) Iosephi Kleiner, S. I., dissertatio de origine et antiquitate S. R. E. Cardinalium. Heidelbergae 1767. in Schmidt, Thesaurus iuris eccl. tom. II. p. 443.

Tituli Presbyterorum Cardinalium post tempora Pauli V.

1. s. *Crucis in Hierusalem*, substitutus in Concil. Romano sub Gregor I.	2. *ss. Petri* et *Marcellini*, Subst. in Concil. Rom. Greg.
3. ss. *Quatuor Coronatorum*, substitutus in eod. C.	4. ss. Ioann. et Pauli, *alias Pammachii.*
5. s. Anastasiae.	6. s. Sabinae.
7. s. *Stephani in Monte Coelio*, substit. in C. Rom. sub Greg.	8. s. Clementis.
9. ss. *Nerei* et *Achillei*, substitutus ibid. *alias Fasciolae.*	10. s. Susannae, *alias s. Gabinii et Susannae.*
11. s. Pudentianae, *alias Pastoris.*	12. *s. Sixti*, substit. in C. R. Greg. *alias Tigridis.*
13. s. Petri ad Vincula, *alias Eudoxiae.*	14. s. Martini in montibus, *alias Equitii.*
15. s. Eusebii.	16. s. Priscae.
17. s. *Callisti.*	18. s. Marci.
19. s. Marcelli, *alias Lucinae secundae.*	20. s. Laurentii in Lucina.
21. ss. 12 Apostolorum.	22. s. Laurentii in Damaso.
23. s. *Balbinae*, subst. in eod. Conc. Rom.	24. s. Caeciliae.
25. s. Chrysogoni.	26. s. Praxedis.
27. s. Mariae trans Tiberim.	28. *ss. Quirini et Iulitae.*
29. *s. Ioan. ante port. Latinam.*	30. *s. Agnetis in Agone.*
31. *s. Laurentii in pane et perna.*	32. *s. Thomae in Parione.*

33. *s. Sylvestri in Campo Martio.*	34. *s. Pancratii.*
35. *s. Bartholom. in Insula.*	36. s. Matthaei in Merulana.
37. *s. Mariae de Ara Coeli.*	38. *s. Mariae in Via.*
39. *s. Mariae super Minervam.*	40. *s. Mariae in Thermis.*
41. *s. Hieronymi Illyricorum.*	42. *s. Onuphrii in Ianiculo.*
43. *s. Augustini.*	44. *s. Mariae de Populo.*
45. *s. Alexii in Aventino.*	46. *s. Caesarii.*
47. *s. Mariae de pace.*	48. *s. Salvatoris in Lauro.*
49. *s. Petri in Monte aureo.*	50. *ss. Trinit. in monte Pincio.*
	51. *s. Mariae Transpontinae.*

Der Syllogismus des Herrn Dr. Binterim. Der Abt Oderich von Vandôme. Der Schlußsatz des Binterimschen Syllogismus.

Wir haben uns in dem Vorhergehenden dem Scheine nach weit von dem Untersatze des Binterim'schen Syllogismus entfernt, obgleich wir in der That uns immer mit dem materiellen Inhalte desselben beschäftigt haben. Wir treten indessen jetzt wieder näher an denselben hin. Herr Dr. Binterim meint, es werde seinem Syllogismus Haltung geben, wenn er ihn darauf stütze, daß St. Iohannes ante portam Latinam „in Verbindung“ mit dem Archikanzellariat dem Erzbischofe Hermann II. von Köln übergeben worden. Wir haben schon oben bemerkt, daß das *et* nicht so zu übersetzen sei, wie Herr Dr. Binterim es übersetzt hat, wir sehen aber hier davon ab, denn auch so wird nichts an der Sache geändert. Denn erstens hatte die Kirche St. Iohannis ante portam Latinam, weil sie nicht den Charakter eines Kardinaltitels hatte, Nichts was den Kardinaltitel verlieh oder damit in Verbindung stand; zweitens, hat das Kanzellariat

oder Erzkanzellariat ebenfalls Nichts womit der Kardinalstitel nothwendig verbunden war. Wenn nun aber zwei Nichts zusammenkommen, so entsteht, daraus niemals ein Etwas, sondern es bleibt immer Nichts.

Herr Dr. Binterim hat sich auch in seiner früheren Schrift über unsere Frage in dieser Beziehung ausgesprochen. S. 33, wo von dem Abte Oderich die Rede ist, sagt er „der Titel der Kirche machte ihn zum Kardinal, besonders wenn er mit einer hohen Würde verbunden war". Wir wollen uns nicht bei der Sprachunrichtigkeit in diesem Satze aufhalten, sondern bemerken erstens: daß es eine falsche Ansicht ist, der Titel, die Titularkirche, mache irgend Jemand zum Kardinal; daß diese Meinung auf eine Lehre zurückführe und daraus hervorgehe, welche von italienischen Gelehrten als eine Jansenistische bekämpft wird; zweitens: daß es mit dem Kardinalat des Abtes Oderich von Vandôme eine eigene Bewandtniß habe, und drittens fragen wir, was es heißen solle: „der Titel der Kirche mache zum Kardinal, besonders wenn er mit einer anderen hohen Würde verbunden sei". Gibt es denn Titel, welche — wir sprechen nach der Auffassung des Herrn Dr. Binterim — gibt es denn Kardinalstitel, welche nicht aus sich zum Kardinal machen? Mit denen an und für sich der Kardinalstitel nicht verbunden ist? Muß noch ein andrer Faktor dazu kommen? Welche Kardinalstitel sind es, mit denen das Kardinalat nicht ganz, nicht unbedingt verbunden ist? Kurz: entweder ist das Kardinalat mit einem Kardinalstitel verbunden oder es ist nicht damit verbunden. Ist es nicht damit verbunden, so kann keine Rede vom Kardinalat sein, ist es aber damit verbunden, so ist es doch ganz damit verbunden, und wer einen solchen Titel erhält, ist ein ganzer Kardinal, und es braucht nicht erst eine hohe Würde dazu zu kommen, um ihn besonders zum Kardinal zu machen. Wenn der Papst den angesehensten Kirchenfürsten zum Kardinal macht, und ihm die höchste Stelle neben sich in Rom überträgt, und wenn er einem anderen ohne alle Andere

Auszeichnung einen Kardinalstitel übergibt, so ist der eine Kardinal wie der andere.

Bei dem Schlußsatze des Binterim'schen Syllogismus hat der Zufall ein eigenes Spiel gespielt; derselbe lautet: „Mithin war Erzbischof Hermann II. Kardinal der kölnischen Kirche!“ Hermann II. Kardinal der kölnischen Kirche? das folgt allerdings eben so gut aus den Prämissen des Binterim'schen Syllogismus, als daß er Kardinal der römischen Kirche gewesen. Der Druckfehler ist einzig.

Beweise, welche Herr Dr. Binterim für den Untersatz seines Syllogismus beibringt. — Van Espen.

Was Herr Dr. Binterim zum Beweise des Untersatzes beibringt, ist aus dem Kirchenrechte von Van Espen genommen; um dasselbe zu würdigen, müssen wir unsre Leser mit den Stellen, welche Herr Dr. Binterim für sich aus Van Espen anführt, näher bekannt machen.

Van Espen lehrt §. 3. der von Herrn Dr. Binterim angezogenen Stelle, die episcopi, presbyteri und diaconi cardinales hätten sich von solchen Bischöfen, Priestern und Diakonen, die nicht Kardinäle gewesen, dadurch unterschieden, daß jene tanquam fixi ac immobiles, diese adventitii und subsidiarii, mit einem Worte ad nutum amovibiles gewesen. In den §§. 7. und 8. lehrt er dann: 1) daß es nicht blos in der römischen, sondern, daß es auch in anderen Kirchen Kardinäle gegeben habe, 2) daß diese Kardinäle nichts anders als Pfarrer gewesen, und dieses seien sie noch um die Mitte des eilften Jahrhunderts gewesen, also zur Zeit Leo's IX., der den Erzbischof Hermann II. zum Kardinal der römischen Kirche ernannt haben soll.

Wenn es nun richtig wäre, was Van Espen hier behauptet, was aber nicht richtig ist, und was er nicht von Ferne bewiesen hat, die Kardinalpriester seien bis um die Mitte des eilften Jahrhunderts nichts als Pfarrer gewe-

sen, was würde daraus für die Beantwortung unserer Frage folgen? daß, wenn die Voraussetzung des Herrn Dr. Binterim richtig wäre, Pabst Leo IX. den Erzbischof Hermann II. zum Pfarrer in Rom ernannt, und daß er ihm die Kirche St. Iohannis ante portam Latinam, zur „fixen Wohnung" angewiesen hätte.

Wer die Stelle bei Herrn Dr. Binterim lies't, muß vermuthen, als habe die Berufung auf Leo IX. hier ein besonderes Gewicht; aber man wird in Irrthum geführt. Denn weswegen bezieht sich Van Espen auf Leo IX.? Um zu beweisen, daß die Kardinäle zur Zeit dieses Pabstes Pfarrer gewesen. Und nun ist es nicht einmal sicher, daß das Dekretale, wovon bei Van Espen die Rede ist, von Leo IX. herrührt. Auctor dictae decretalis *dicitur Leo* papa, sagt Van Espen; aber welcher *Leo* papa? der IX., der VIII., der VII.? Van Espen antwortet: Antonius Augustinus monet *Leonem IX*. apellari ox veteribus libris, quae inscriptio *si vera sit*, vel ex hac decretali habemus etiam aetate Leonis IX, id est circa medium saeculi XI. parochialium ecclesiarum *Curiones* fuisse dictos sacerdotes *Cardinales*.

Es ist in der That nicht leicht, Herrn Binterim überall auf seinen Sprüngen zu folgen. In der Stelle des Van Espen ist es, wenn wir nicht ganz irren, hauptsächlich das Wort *incardinatus*, an welches er sich hängt. Aber es fragt sich: hatte jeder Geistliche, welcher in den Cardo einer Kirche aufgenommen war, eine „fixe Wohnung"? War jeder Geistlicher, welcher eine „fixe Wohnung", eine Kirche mit fester Anstellung bei derselben in Rom hatte, ein römischer Kardinal? Wer das behaupten wollte, der würde der Geschichte kühn widersprechen. Und nun, leugnet etwa Van Espen, daß es eine bestimmte, beschränkte Anzahl solcher Titel in Rom gegeben habe? Nicht im Mindesten. Herr Dr. Binterim selbst hat uns ja ein eigenes Verzeichniß von Kardinalpriester-Titeln in Rom aufgestellt, worin

nur eine bestimmte Anzahl von Kardinalpriester-Titeln aufgeführt worden ist. Und wenn es denn wahr wäre, was Van Espen behauptet, die römischen Kardinalpriester seien vor dem eilften Jahrhundert nichts als Pfarrer der römischen Kirche gewesen, war denn jede Kirche in Rom eine Pfarrkirche? War St. Iohannis ante portam Latinam eine Pfarrkirche? Aber Van Espen sagt ausdrücklich, es habe eilfhundert Jahre vor ihm, nur 28 Kardinalpriester in Rom gegeben. Weswegen das angezogene Kapitel Van Espen noch besonders merkwürdig ist, ist, weil in demselben mit klaren Worten geschrieben steht: Itaque iam non ab *intitulatione* aut *incardinatione Cardinales* vocantur, sed a maiori adhaerentia pontifici Romano; und zum Beweise beruft er sich auf den Pabst, und auf Leo IX. selbst! [1]).

Wir verlassen die Stelle des Van Espen hiermit noch nicht, wir beschäftigen uns noch besonders mit dem Worte *Incardinatus*. Van Espen meint die presbyteri oder diaconi cardinales seien solche Geistliche gewesen, welche einer Kirche dauernd *tanquam fixi et proprii, intitulati, incardinati*, zugeschrieben waren, im Gegensatze zu denjenigen, welche nur vorübergehend bei einer Kirche ohne feste Anstellung beschäftigt waren. Van Espen theilt diesen Irrthum mit fast allen Kanonisten. *Incardinari*, in den Kardo einer Kirche aufgenommen werden, hat gerade den entgegengesetzten Sinn und bedeutet nur eine vorübergehende Anstellung an einer bestimmten Kirche [2]).

Es ist als bekannt vorauszusetzen, daß der Ausdruck *Cardinal* bis in die ältesten Zeiten der Kirche hinaufreicht [3]);

1) Part. I. tit. 22. c. 1. n. 30.
2) S. Onuphrii Panvinii de Cardinalium origine. liber unicus.
3) Das neueste Kirchenrecht von Dr. Pachmann, Professor an der Universität Wien, sagt in dieser, aber auch nur in dieser Beziehung richtig: Die Kardinäle waren ursprünglich nichts weiter, als der an den Pfarrkirchen und Stiftskapellen in Rom bleibend angestellte (Presbyterial- und Diakonal-) Klerus, der vor andern ebenfalls bleibend, gleichsam angelfesten Klerikern einer Kirche

nicht minder ist es bekannt, daß es in der ältesten Kirche keine sogenannten absoluten Weihen gab; d. h., daß wie jeder Bischof, so auch jeder Priester und Diakon für eine bestimmte Kirche geweiht wurde. Derjenige, für den eine solche freie Stelle nicht vorhanden war, durfte die Weihe nicht empfangen, wie auf dem Konzilium zu Chalcedon festgesetzt [1]) und öfters eingeschärft wurde. Wer aber für eine bestimmte Kirche geweiht war, der war unzertrennlich mit derselben verbunden; das Band, welches ihn mit einer Kirche verband, war unauflöslich wie das Band der Ehe; es konnte nur durch den Tod, oder durch schwere Verbrechen gelöst werden. Formosus hatte das Bisthum Porto verlassen und hatte sich zum römischen Papste wählen lassen; sein Nachfolger Stephanus VI. ließ die Leiche seines Vorgängers ausgraben und ließ sie in die Tiber werfen, weil Formosus gegen die Kirchengesetze sein Bisthum verlassen, das Band zerrissen habe, was ihn an dasselbe knüpfte. Freilich war es Leidenschaft, was Stephan VI. zu so unwürdigem Verfahren trieb, aber diese Geschichte beweist, welche Bedeutung die bezeichneten Kirchenvorschriften hatten. Dasselbe Verhältniß bestand auch zwischen den Kardinälen und ihren Titeln bis auf Alexander V.

Wie kann man nun sagen, *Cardinalis*, *incardinatus*

---

weder den Namen, noch ein Recht voraus hatte, außer daß einer allgemeinen Einrichtung gemäß bei der Besetzung des päpstlichen Stuhles insbesondere und zunächst auf ihn Rücksicht zu nehmen war. Lehrbuch des Kirchenrechtes, Wien 1851. 1. B. S. 225.

1) Can. 6. Neminem absolute ordinari, nec presbyterum, nec quemlibet omnino eorum, qui sunt in ordine ecclesiastico, nisi specialiter in ecclesia civitatis aut vici, aut martyrio vel monasterio, qui ordinandus est praedicetur. Eos autem qui absolute ordinantur, decrevit sacra synodus irritam habere eiusmodi ordinationem: et nusquam posse operari, ad iniuriam eius, qui ordinavit. Vgl. Eichhorn, Grundsätze des Kirchenrechts. B. 1. S. 493.

habe einen Priester oder Diakon bedeutet, der einer Kirche fest und dauernd zugeschrieben war, im Gegensatze zu solchen, die nur vorübergehend bei einer Kirche beschäftigt gewesen? Wie kann man vollends die Geschichte so sehr verkennen und lehren, ein episcopus cardinalis oder ein episcopus incardinatus sei ein solcher gewesen, der seiner Kirche dauernd und fest abscribirt war?

Um die Bedeutung des Wortes *incardinari* zu ermitteln, muß man nothwendig die Schriften Gregors des Großen zu Rathe ziehen. Nirgend kommt das Wort so oft, als in seinen Briefen vor. Beim Lesen derselben muß es nun gleich auffallen, daß Gregor, so oft er auch von einem episcopus proprius, so oft er von der Beförderung eines Geistlichen zum Bischofe, spricht niemals die Wörter: *Cardinalis* oder *incardinare* gebraucht; und doch waren diese Bischöfe gewiß fest und bleibend angestellt. Aber was bedeutet denn das Wort incardinare bei Gregor? Wir wollen sehen.

Zu den Zeiten Gregor's des Großen, waren viele Bischöfe theils von den Gothen, theils von den Longobarden von ihren bischöflichen Stühlen vertrieben worden. Der Biograph Gregors, der Diakon Johannes, erzählt nun, wie Gregor einerseits für die verwaisten Diözesen, andrerseits aber für die vertriebenen Bischöfe gesorgt habe, indem er die letztern zu erledigten Bisthümern berief [1]). Die Versetzung solcher Bischöfe nennt Gregor *incardinatio*, *incardinare* oder *Cardinalem constituere sacerdotem.* Ein solcher Bischof, obgleich er *incardinatus*, obgleich er *Cardinalis* wurde, war weit davon entfernt, bleibend an einer solchen bischöflichen Kirche durch diesen Akt angestellt zu wer-

1) At vero civitatum desolatarum pontifices Gregorius vacantibus civitatibus *incardinare* curabat. — Sed et expulsos episcopos quos tam cito Gregorius vel *incardinare* non poterat — *Sancti Gregorii papae vita*, *auctore Johanne diacono* l. III, 15 u. 16. im vierten Bande der Ausgabe der Mauriner.

den, im Gegentheile blieb er nur so lange Cardinalis dieser neuen Diözese, bis es ihm vergönnt war, in seine ursprüngliche Diözese wieder zurückzukehren. Es gibt Stellen genug in den Schriften Gregor's, welche die Wahrheit dieser Mittheilung feststellen. Ich will der Kürze wegen nur eine, und zwar eine ganz unzweideutige dafür anführen. Gregor ernennt im 37. Briefe des II. Buches [1]) den vertriebenen Bischof Johannes von Alessio zum Kardinal der Diözese Squillace mit folgenden Worten: Te Iohannem ab hostibus captivatae Lissitanae civitatis episcopum in Squillacina ecclesia *Cardinalem* necesse duximus constituere sacerdotem. — Et licet a tua ecclesia sis hoste imminente depulsus, aliam, quae a pastore vacat, ecclesiam debes gubernare: ita tamen ut si civitatem illam ab hostibus liberam effici, et Domino protegente, ad priorem statum contigerit revocari, ad eam in qua prius ordinatus es, ecclesiam revertaris. Sin autem praedicta civitas continua captivitatis calamitate prematur: in hac in qua a nobis *incardinatus* es, debeas ecclesia permanere.

Klarer kann die Sache nicht ausgesprochen werden.

Der Bischof Agnellus von Fondi, welcher sich in einer ähnlichen Lage befand, wurde von Gregor auf den bischöflichen Stuhl des nahen Terracina versetzt; aber Gregor erinnert ihn daran, daß er, so viel es ihm immer möglich sei, auch von Terracina aus für die Kirche zu Fondi zu sorgen habe, und daß seine Rechte auf das Bisthum Fondi ihm ungeschmälert erhalten blieben [2]).

---

1) L. c. Tom. II. col. 600.

2) Quia (Terracinenses) defuncto Petro pontifice suo te sibi *Cardinalem* postulant constitui sacerdotem, eorum vota necessario complenda esse praevidimus . . . . Ideo te auctoritate nostra Terracinensi ecclesiae *Cardinalem* constituimus sacerdotem. — Illud quoque Fraternitatem tuam scire necesse est: quoniam sic te praedictae Terracinensis ecclesiae *Cardinalem* esse constituimus sacerdotem, ut et Fundensis ecclesiae pontifex esse non desinas, nec curam gubernationemque eius praetereas; quia ita fraternitatem tuam

Gregor versetzte solche vertriebene Bischöfe als Cardinales sacerdotes auf eine andere Diözese nur dann, wenn er sich die Ueberzeugung verschafft hatte, daß es dem betreffenden Bischofe schlechthin unmöglich sei, seine eigene Diözese zu verwalten.

Der Bischof Demetrius von Neapel, war wegen offenbarer Verbrechen (delictis manifestis) entsetzt worden; die Neapolitaner wünschten den Bischof von Nepi als Kardinal in dem angegebenen Sinn; aber Gregor weigerte sich ihn zum *Cardinalis sacerdos* der neapolitanischen Kirche zu ernennen, uud beschränkte sich darauf, ihn als Visitator der Diözese zu bestellen [1]). Derselbe Sprachgebrauch findet sich auch bei Johann VIII., indem er den Erzbischof Frotarius von Bordeaux so lange zum Metropolitan der Kirche von Bourges ernennt, bis er wieder in die Lage komme, in sein Bisthum, aus dem er vertrieben worden war, zurückzukehren [2]). Derselbe Ausdruck: *incardinare*, wird von dem Papste in dem Schreiben an die Bischöfe von Bourges wiederholt, und der Papst setzt ausdrücklich hinzu, sobald die Ursache dieser Versetzung aufhöre, solle Frotarius, wie es in solchen Fällen herkömmlich sei, auf seine Diözese wieder zurückzukehren [3]). — In dem Leben des h. Bruno von Köln,

---

saepe dictae Terracinensi ecclesiae, sicut praefati sumus, praeesse praecipimus, ut ante dictae Fundensis ecclesiae tibi iura potestatemve nullo modo subtrahamus. l. c. p. 634.

1) Demetrium Neapolitanum episcopum super criminibus manifestis deposuit: cum ab eisdem Neapolitanis *incardinari* sibi Paulum Nepesinum episcopum Ioh. Diaconus l. c. col. 94.

2) Quapropter ei, Frotario pastoralem curam apostolica auctoritate committimus, et in ipsa (ecclesia) eum *incardinandum* necessario esse censemus. *Epist. Iohannis papae VIII.* V. *Harduin Coll. Conc.* Tom. VI, p. l. p. 4 et 5.

3) Sane latere vos nolumus, sic nos ista interveniente non modica barbarica necessitate nunc concedere, ut tali necessitate remota *consuetudinarie* ulterius non requiratur, quod removetur etiam illud, quod necessitas impetraret. l. c.

wird erzählt, Ratherius, Bischof von Verona, welcher von seinem Sitze vertrieben worden, sei durch die Bemühungen Bruno's zum Kardinal von Lüttich ernannt worden [1]).

Wir haben jetzt gezeigt, daß das Wort Hospitium von Hrn. Dr. Binterim falsch erklärt worden; wir haben gezeigt, daß die Wörter *incardinare* oder *Cardinalem constituere sacerdotem*, die Bedeutung, welche ihnen von Van Espen, von den Kanonisten gemeinhin, und von Herrn Dr. Binterim hier beigelegt wird, nicht haben, und somit fallen Major und Minor des Binterim'schen Syllogismus, und damit auch, die Conclusion vollständig über den Haufen.

Wir wollen an dieser Stelle noch einmal des Erzbischofes Conrad I. von Mainz, eines Grafen von Wittelsbach, welcher 1183 starb, erwähnen. Man wird sich erinnern, daß er als der erste Erzbischof bezeichnet wird, welcher römischer Kardinal geworden. Seine Geschichte erhält durch die voranstehenden Erörterungen ein neues Licht. Conrad war von seinem erzbischöflichen Stuhle vertrieben worden, und der Papst Alexander III., dessen Partei er ergriffen, übergab ihm das Bisthum Sabina. Aber Conrad verzichtete nicht auf das Erzbisthum Mainz, er unterzeichnete auch als Bischof von Sabina, zugleich als Erzbischof von Mainz und als sein Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhle zu Mainz der Erzbischof Friedrich gestorben war, kehrte Conrad nach Mainz zurück und nahm seinen bischöflichen Sitz wieder ein. Es war nicht neu, sondern in dem Geiste Gregors des Großen, wenn Alexander III. dem vertriebenen Conrad das Bisthum Sabina übertrug; aber das war neu, daß Conrad, nachdem er wieder nach Mainz zurückgekehrt war, fortfuhr zu unterschreiben: Moguntina sedis archiepiscopus et Sabinensis episcopus [2]).

---

1) Leodiensi Cathedrae eius industria vacanti incardinatus est. *Vita s. Brunonis*, Baron. ad annum 945. n. 8.

2) Eine Bulle Lucius III. vom Jahr 1184 unterzeichnet er also: Ego Cunradus Sabinensis episcopus et Moguntinae sedis ar-

Fortsetzung der Binterim'schen Beweisführung. — Van Espen abermals.

„Wie nun selbst der Vicekanzler", so fährt Herr Dr. Binterim fort, „einen titulus Cardinalitius zu haben pflegte, so wird auch wohl der Erzkanzler seinen Kardinalstitel gehabt haben." „Wird wohl"! mit diesem „wird wohl" ist gar nichts bewiesen, der Schluß: der Vicekanzler hat einen Titel, also hat auch der Erzkanzler denselben Titel ist ganz falsch! Wenn der subalterne Beamte eines Ministers den Titel „Hofrath" hat, muß darum auch der Minister den Titel Hofrath führen? Herr Dr. Binterim selbst, hat es ja gesagt „der Name Cardinalis an sich selbst habe vor der Zeit des Papstes Nicolaus II. die hohe Bedeutung nicht gehabt, die er später erhalten hat. Damals, — also vor den Zeiten Hermanns II., — habe man die ältesten oder ersten bei einer Kirche fest angestellten Priester Kardinalpriester genannt; selbst in der Urkunde Leo's seien die vorzüglichsten Domherren der kölnischen Kirche presbyteri Cardinales genannt worden, wie dies auch in den Bestätigungsurkunden für Magdeburg und Trier geschehen" [2]). Wenn denn eine be-

---

chiepiscopus; sehr viele Urkunden, welche nach seiner Rückkehr nach Mainz von ihm ausgestellt wurden, mit der obigen Unterschrift, auch mit folgender: Moguntinae sedis archiepiscopus et Sabinensis episcopus, finden sich in *Gudenus, codex diplomaticus*. Goettingae 1743.

22) S. Hermann II. von Dr. Binterim S. 33.

2) Nach Gudenus wurde auch Siegfried II. (1208 — 1230), der Nachfolger Conrads Cardinal, indem er, da er durch Gewalt gehindert wurde das Erzbisthum Mainz anzutreten, sich nach Rom begab, und von dem Papste Bischof von St. Sabina wurde. Er kehrte später nach Mainz zurück. S. Gudenus l. c. p. 407.

stimmte Anzahl von Domherren zu Trier, zu Magdeburg, zu Köln und wenn 14 Stiftsherren zu Aachen Kardinäle hießen, worin soll dann die Nöthigung liegen, anzunehmen, auch der Erzbischof habe diesen Titel geführt? Herr Dr. Binterim wird sich hier wieder hinter den Zusatz „an sich selbst" verstecken; aber dieser Zusatz heißt nichts, und verräth nur die Unsicherheit der Binterim'schen Sache und Beweisführung.

Wenn Herr Dr. Binterim sich auf van Espen beruft, welcher schreibt: Vicecancellarius habet fixum titulum u. s. w. [1]), so muß dieses wiederum im hohen Grade unsere Verwunderung erregen. Van Espen berichtet, der Kardinal-Vicekanzler sei eigentlich der Kardinal-Kanzler der römischen Kirche und, gleichviel ob er Bischof, Priester oder Diakon sei, habe er immer den Titel der Kirche St. Lorenzo und er behalte diesen Titel so lange er Kanzler bleibe. Aber von wem ist diese Verfügung erlassen worden? Vom Papste Klemens VII. In welchem Jahre? 1534.[2]) Und wir sprechen von Dingen, die fünf hundert Jahre früher Statt gehabt haben? Was für eine Bedeutung kann es auch für die Entscheidung

— Hermann Bähr, diplomatische Geschichte der Abtei Ebersbach, herausgegeben von Habel, Wiesbaden 1851, sagt S. 123. Siegfried habe bei seinem Aufenthalte in Rom (1206) den Titel eines Bischofes von Sabina erlangt, und beruft sich dafür auf Gudenus l. c. p. 414; aber S. 414. steht nichts was dieses zu beweisen im Stande wäre. Siegfried nennt sich auch nicht episcopus Sabinensis ecclesiae wie sein Vorgänger.

1) S. oben S. 183.

2) Il Cardinale Vice-Cancelliere di santa Chiesa serba perpetuamente il Titolo dell' insigne Collegiata di S. Lorenzo e Damaso. Lunadoro, Corte di Roma. Tom. II. p. 141. Non dovrebbe chiamarsi a vero dire Titolo, quello di S. Lorenzo in Damaso, poiche e destinato secondo la referita Bolla al solo Vice-Cancelliere di S. Chiesa, sia egli o Diacono, o Prete, o Vescovo. Ibidem p. 9.

unserer Frage haben, wenn der jetzige Kanzler der römischen Kirche einen „herrlichen und königlichen Pallast zu seiner Wohnung hat"? Hätte es irgend eine Bedeutung, so würde daraus folgen, der Papst Leo IX. habe die Wohnung seines Kanzlers und seine Kanzlei vor die Thore der Stadt Rom, ante portam Latinam, verlegt! Wir werden aber später sehen, daß es grundsätzlich keine Titularkirchen, keine tituli vor der Stadt gab, und wir werden zugleich sehen, welches Mittel Herr Dr. Binterim ergreift, um diese Thatsache zu beseitigen.

Das Stillschweigen der Geschichte über das Kardinalat Hermanns II. — Der Kardinal Petrus Damiani. — Der gelehrte Bollandist Henschen.

Wir wenden uns zu einer neuen Stelle der Binterim'schen Berichtigung.

„Aber es ist doch kaum zu begreifen, daß man gar keine Spuren in der kölnischen oder in einer andern Geschichte von dem Kardinalat des Erzbischofes Hermann findet"! Diese Worte schreibt mir Herr Dr. Binterim S. 59 seiner Berichtigung zu; sie veranlassen ihn zu folgenden Aeußerungen: „Hier möchte ich ausrufen: Tu magister es et hoc miraris? [1]) Treffen wir denn im Laufe der Zeit nicht mehre dergleichen Beispiele an? Ich will hier nur eines und zwar gerade von einem Kardinal aus der Mitte des eilften Jahrhunderts anführen. Ich meine das Kardinalat des h. Petrus Damiani. Weder in seinen noch in andern Schriften findet

---

1) S. Evangel. Iohannis III. 10. spricht der Heiland zu Nicodemus: tu es magister in Israel et haec ignoras?

man eine ausdrückliche Nachricht von dessen Kardinalat; ist er darum nicht Kardinal gewesen?"

Ich antworte darauf: meine „Verwunderung" ist durch dieses Beispiel nicht gehoben, nicht gemindert worden, und schon allein um deswillen nicht, weil dasselbe nicht paßt. Sollte es passen, sollte es mich widerlegen, so müßte Petrus Damiani vor acht hundert Jahren zum Kardinal erhoben worden sein, und müßte zugleich von dieser Thatsache „gar keine Spur" in der Geschichte vorkommen. Aber woher wüßten wir denn, wenn gar keine geschichtliche Spur davon vorkäme, daß Petrus Damiani Kardinal gewesen? Wie sollten wir vollends ohne alle und jede geschichtliche Spur den Beweis führen können, daß Petrus Damiani Kardinal gewesen? Denn es ist schon etwas ganz anderes, wissen daß etwas sei, und den Beweis führen, daß es sei.

Die Ausdrücke „geschichtliche Spuren" und „ausdrückliche Nachrichten" sind himmelweit verschieden. Herr Dr. Binterim vertauscht beide Ausdrücke, schiebt mir seine Gedanken unter und fühlt sich aufgelegt auszurufen: Tu magister os et hoc miraris!

Wenn nun ferner Herr Dr. Binterim versichert „weder in seinen" — Damiani's —, „noch in andern Schriften finde man eine ausdrückliche Nachricht, von dessen Kardinalate, so sind wir zu der Frage berechtigt: Was sind denn das für Schriften, diese „andern" Schriften. Alle Schriften der Welt zerfallen in die Schriften Damiani's und in die andern Schriften, und so folgt denn, daß überhaupt in gar keiner Schrift, weder in einer alten noch in einer neuern, eine ausdrückliche Nachricht von dem Kardinalat des Petrus Damiani vorkomme! Aber es ist doch unleugbar, daß in dem Verzeichnisse, daß in den allgemeinen Werken über die Kardinäle Petrus Damiani überall als Kardinal mit klaren, unzweideutigen Worten aufgeführt wird, während in allen diesen Verzeichnissen und Schriften Hermann's II. mit keiner Sylbe Erwähnung geschieht. Wäre nur eine einzige, so klare, so sichere Spur von dem Kardinalat des Erzbischofs Hermann II.

in der Geschichte vorhanden, wie es deren so viele von dem Kardinalat des Petrus Damiani gibt, so würden wir jeden Buchstaben, mindestens für überflüssig halten, der dagegen geschrieben würde.

Um die Unstatthaftigkeit des Beispiels Binterim's und seiner Ansicht von dem Kardinalat des Petrus Damiani noch heller an's Licht zu stellen, wolle man uns folgende Bemerkungen gestatten.

Petrus Damiani, geboren im Jahre 1002 zu Ravenna, starb im J. 1072. Er war einer der ausgezeichnetsten Männer seiner Zeit. Er war Mönch; man wollte ihn zum Bischofe ernennen, aber er weigerte sich, bis man ihm mit der Excommunikation drohte, und endlich gelang es dem Papste mit Berufung auf die Pflicht des Gehorsams, ihn zu bewegen, daß er das Bisthum Ostia, eines der sieben suburbikarischen Bisthümer, übernahm. Später aber legte er dieses Bisthum nieder. Niemand, auch der Papst nicht, war im Stande, ihn von diesem Entschlusse abzubringen. Als wirklicher Bischof von Ostia war Damiani, wie Jedermann weiß, Kardinalbischof der römischen Kirche; beides war unzertrennlich verbunden!

Der Mönch Johannes, sein Schüler und Biograph, berichtet die angeführte Thatsache mit folgenden klaren Worten: Sub obedientiae praecepit (Stephanus IX.) imperio, ut obtemperans fratribus, placide, quod iubebatur, assumeret, moxque ipsius arripiens dexteram annulo simul dotavit et virga, quibus videlicet arrhis, *Ostiensem sibi copulavit* ecclesiam. Die Ueberschrift des bezeichneten Kapitels in der Lebensbeschreibung Damiani's lautet [1]: Ex obedientia Stephani papae IX. creatur S. R. E. Cardinalis episcopus Ostiensis. Nun wird er von einer Reihe ausgezeichneter und alter Schriftsteller und mehren Biographen cardinalis Ostiensis genannt. So vom Abt Desiderius von Monte

1) S. Petri Damiani opera t. I. p. CXLVI. edit. Bassani 1783.

Casino um das Jahr 1062; von seinem Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle zu Ostia (1088), von Berthold, einem apostolischen Pönitentiar und Priester von Konstanz (1090). Sigebert Gallus (1100), nennt ihn ecclesiae Romanae septimus Levita, das ist Kardinal. Desgleichen wird er von Tritheim (1497), von Philippus Bergomensis (1500) wiederum Kardinal genannt. Man kann hiernach an dem Kardinalat des Petrus Damiani noch zweifeln; aber das ist gewiß, daß jeder Zweifel an dieser Thatsache ein durchaus unvernünftiger wäre, und er würde dadurch nicht vernünftig, wenn der gelehrte Bollandist Henschen ihn zu dem seinigen machen sollte! Wo aber ist in der Geschichte nur eine einzige solche Spur von dem Kardinalat Hermann's II. vorhanden? und wie kann man also hier ein solches Beispiel aufstellen?

Aber noch mehr. Damiani selbst hat nach dem Zeugnisse des Chronikon Casinense eine Bulle Alexanders II. also unterzeichnet; Petrus peccator, Ostiensis episcopus. Peccator [1]) nennt sich Petrus hier nach Art der Mönche früherer Zeiten aus Demuth, aber indem er episcopus Ostiensis unterzeichnet, unterzeichnet er als Kardinal. Denn die Kardinalbischöfe unterzeichnen Jahrhunderte nach Petrus Damiani noch nicht anders als episcopus Ostiensis, episcopus Sabinensis, u. s. w. ohne das Wort Cardinalis beizufügen. Dieses geschah zuerst von den Kardinalpriestern, dann von den Kardinaldiakonen und zuletzt von den Kardinalbischöfen,

---

1) Mönche und andre Geistliche legten sich gerne Demuthsprädikate bei, wie peccator, humilis, servus servorum Dei, exiguus, parvus u. s. w. Bonifacius, der Apostel der Deutschen und die Bischöfe, mit denen er correspondirt, nennen sich Servus Servorum Dei, und Bonifacius fügt sogar zwei solche Ausdrücke zusammen, z. B. exiguus servus servorum Dei, oder exiguus, indignus episcopus. Aus Mißverständniß des Wortes exiguus hat man Dionysius exiguus, d. i. humilis, zu Dionysius dem Kleinen gemacht!

aber erst lange nach Petrus Damiani, erst dann, als der Kardinalstitel den höchsten Rang erreicht hatte, der ihn über die bischöfliche Würde erhob.

Herr Binterim wird diese Nachrichten keine „ausdrücklichen" nennen wollen; gut, dann verlasse ich mich auf die Leser, die werden mindestens in folgender Stelle eine ausdrückliche Nachricht von dem Kardinalate des Petrus Damiani anerkennen. In einem Briefe an den Erzbischof von Ravenna schreibt Damiani über den Cadalous, der sich durch die nichtswürdigsten Künste, durch Bestechungen, Gewalt u. s. w., auf den päpstlichen Stuhl hinaufgeschwungen hatte, folgende Worte: Ille (Cadalous) nimirum, quantum mihi videtur, absque ulla excusatione simoniacus est, *quia nobis omnibus eiusdem Urbis cardinalibus episcopis* reclamantibus, obsistentibus et terribiliter anathematizantibus, nocturno tempore cum armatorum turbis undique tumultuantibus et furentibus inthronizatus est [1]. „Wir Kardinalbischöfe, wir Alle protestirten" gegen den Cadalous, sagt Petrus Damiani. Kann es nun ein ausdrücklicheres Zeugniß von seinem Kardinalat geben? Und Herr Dr. Binterim behauptet, es komme in seinen Schriften keine ausdrückliche Nachricht von Damiani's Kardinalat vor, und macht sich dabei über die Unwissenheit eines „Magisters" lustig.

Petrus Damiani, ein Mann von der Sittenreinheit und dem Freimuth der alten Propheten, fordert in einem andern Briefe die Kardinalbischöfe auf, der Christenheit mit einem guten Beispiele voranzuleuchten. Der Brief ist überschrieben: Venerabilibus in Christo sanctis episcopis Lateranensis ecclesiae *cardinalibus*. Nos itaque, heißt es unter Anderm in demselben, Nos itaque fratres mei, ut et me vobis audenter interseram, nos inquam, qui tanquam septem sumus oculi super lapidem unum, qui stellarum portamus imaginem, qui angelorum tenemus per annuntiationis officium, dignitatem, videamus, splendeamus, et verba

1) Epist. lib. III., ep. 4.

vitae populis non solum vocibus, sed et moribus nuntiemus. Vorher heißt es: Lateranensis ecclesia . . . habet septem Cardinales episcopos, quibus solis post Apostolicum (der Papst) sacrosanctum illud altare licet accedere ac divini cultus mysteria celebrare [1]).

Also die Kirche zum Lateran hat sieben Kardinäle, diese sieben Kardinäle sind die sieben Augen auf dem einen Sterne, dem Papste, Petrus Damiani ist eines dieser Augen, ist einer dieser Sterne, und wer wollte nun läugnen, Petrus Damiani sei Kardinal gewesen, wer wollte hierin ein ausdrückliches Zeugniß nicht finden?

Das Stillschweigen der Geschichte über das Kardinalat Hermann's II. Fortsetzung. — Das Stillschweigen der kölnischen Kirche. Schwere Beschuldigung des Herrn Dr. Binterim.

Um das Argumentum a Silentio zu entkräften, fährt Herr Dr. Binterim also fort: „Hätte unsre kölnische Kirche so viele Schriftsteller aus dem eilften Jahrhundert, die über Hermann II. geschrieben, so würde man auch wohl klarere Spuren über sein Kardinalat haben. Die gleichzeitigen Schriftsteller, wie Wibert, glaubten ohne Zweifel dadurch, daß sie berichteten, Hermann habe mit dem Archikanzellariat die Kirche St. Johann als Hospitium erhalten, die Sache hinlänglich bezeichnet zu haben. Man verstand das damals, was man jetzt nach 800 Jahren nicht mehr verstehen will und darum in Abrede stellt" [2]).

Das Schwerste was Herr Dr. Binterim in dieser Stelle sagt, liegt in dem Schlusse derselben. Es ist nicht

1) Epist. lib. II. epist. prima.
2) A. a. O. S. 60.

zu viel gesagt, wenn wir diese Beschuldigung, wenn sie mit klarem Bewußtsein niedergeschrieben worden, eine unverantwortliche nennen. Wir beginnen mit der Beleuchtung des Anfangs in dieser Stelle.

„Hätte unsere kölnische Kirche, so viele — wie viele? — Schriftsteller aus dem eilften Jahrhundert, die über Hermann geschrieben, so würde man wohl klarere Spuren über sein Kardinalat haben.“ Allerdings; aber vorausgesetzt, daß er Kardinal gewesen, was aber erst bewiesen werden soll. War er es aber nicht, so konnte man, wenn man nicht Dichtung für Wahrheit berichten wollte, auch keine Nachrichten über das Kardinalat des Erzbischofes Hermann II. geben. Herr Dr. Binterim meint, weil verhältnißmäßig so wenige Schriftsteller der kölnischen Kirche über Hermann II. geschrieben, so hätten wir wenig klare Spuren von seinem Kardinalat. Aber hatten denn blos die Schriftsteller der kölnischen Kirche Beruf über Hermann II. zu schreiben? War denn Hermann II., indem er zum Erzkanzler der römischen Kirche erhoben worden, nicht Erzkanzler für die gesammte katholische Kirche? Wenn denn das Kardinalat damals schon eine so große, so außerordentliche Auszeichnung war, gehörte er nicht dadurch der ganzen katholischen Kirche an? Hatten denn nicht die Schriftsteller der gesammten Christenheit dadurch Veranlassung, seines Kardinalats wenigstens beiläufig zu erwähnen? Aber es scheint, als hätten alle Schriftsteller des eilften und der nachfolgenden Jahrhunderte bis auf Gelenius sich verschworen, nichts, gar nichts über das Kardinalat Hermanns II. zu vermelden. Dagegen haben wir Zeugnisse genug dafür, daß Hermann II. Kanzler der römischen Kirche gewesen, so daß es keinem Gelehrten einfallen kann, dieses zu bezweifeln.

„Die gleichzeitigen Schriftsteller, wie Wibert, glaubten ohne Zweifel dadurch, daß sie berichteten, Hermann habe mit dem Archikanzellariat die Kirche St. Johann als Hospitium erhalten, die Sache hinreichend bezeichnet zu haben.“

Gab es außer Wibert noch andere gleichzeitige Schrift-

steller, welche dieses geglaubt haben? Woher weiß Herr Dr. Binterim, daß es solche gegeben? Wie heißen sie? Wenn es aber keine solche gibt, wie kann denn Herr Dr. Binterim wissen, wie Schriftsteller gedacht haben, die nicht existiren und nie existirten, von denen er mindestens nicht weiß, daß sie existirten? Es hat im eilften Jahrhunderte viele andere Kardinäle, deutsche Kardinäle, weniger ausgezeichnete Männer als Hermann II. gegeben; über sie haben wir klare unzweifelhafte Nachrichten, warum nicht über Hermann? Weil Hermann nicht Kardinal war.

Wir kommen zu der schweren Beschuldigung, die in der Binterimschen Stelle ausgesprochen worden.

Wer sich der bessern Einsicht verschließt, wer die Wahrheit, gleichviel in welchem Punkte, nicht erkennen will, wer sich absichtlich vor derselben verschließt, der macht sich eines verabscheuungswürdigen Verbrechens schuldig. Was soll man nun aber dazu sagen, wenn alle diejenigen, welche sich nicht überzeugen können, daß Hermann II. Kardinal gewesen, weil die hinreichenden Gründe dazu fehlen, weil sie von ihrem Standpunkt glauben, es sei unerlaubt einen Irrthum statt der Wahrheit anzunehmen, wenn alle diese als solche öffentlich gebrandmarkt werden, welche die Wahrheit nicht erkennen wollen; wenn alle diese der Sünde gegen den heiligen Geist der Wahrheit öffentlich angeklagt werden?

Ich werde, so lange es mir möglich bleibt, glauben, Herr Dr. Binterim habe nicht bedacht, habe nicht erwogen, was er in jener Stelle niedergeschrieben hat.

Hermann II. nicht in den Verzeichnissen der Kardinäle. Hermann wird durch die Bulle Leo's IX. nicht Erzkanzler. — Ob andre Erzbischöfe von Köln Erzkanzler der römischen Kirche gewesen. — Erzbischof Pilgrim.

„Hr. Braun kommt dann weiter auf das Verzeichniß der Kardinäle und sagt, in keinem Verzeichniß findet man einen Kardinal *St. Joannis ante portam Latinam*. Auf diesen Einwurf habe ich theilweise schon in der Abhandlung geantwortet. Wenn man annimmt, Pabst Leo habe für das neue Archikanzellariat auch den neuen Titel, die Kirche St. Johannes vor dem lateinischen Thore errichtet, und dieser Titel sei später mit dem Archikanzellariat wieder erloschen, dann begreift sich ganz gut, warum der Titel weder in den frühern noch in den spätern Verzeichnissen enthalten ist. Man konnte den Titel St. Johannes nachher wieder resuscitiren ebengut wie den erloschenen Titulus S. Prisca für die Abtei Vendosme, wovon in meiner ersten Abhandlung. Damit aber verliert das alles seine Beweiskraft, was J. W. J. Braun S. 22. 23 und 24 nicht ohne ein gewisses Triumph- und Siegesgefühl beibringt."

Herr Dr. Binterim verwechselt nicht selten das Mögliche mit dem Wirklichen, das Wahrscheinliche mit dem Erwiesenen, Nahes mit Fernem, Negatives mit Positivem und umgekehrt. „Wenn man annimmt, sagt hier Herr Dr. Binterim, der Papst Leo habe für das neue Archikanzellariat auch den neuen Titel, die Kirche St. Johann vor dem lateinischen Thore errichtet, und dieser Titel sei später mit dem Archikanzellariat wieder erloschen, dann begreift sich ganz gut, warum der Titel weder in dem frühern noch spätern Verzeichnisse enthalten ist". „Wenn man annimmt" ja wohl wenn! Aber welche Gründe habe ich, dieses anzunehmen? Um anzunehmen, etwas sei erloschen, muß ich doch vorher

gewiß sein, daß etwas da gewesen ist. Bin ich nicht gewiß, daß etwas da gewesen ist, so kann ich unmöglich gewiß werden, daß es erloschen ist. Es handelt sich darum zu beweisen, St. Ioannes ante portam Latinam sei zur Zeit Leo's IX. ein Kardinalstitel gewesen, oder Leo IX. habe ihn dazu gemacht, aber das hat Herr Dr. Binterim nicht bewiesen und kann es nicht beweisen, und so lange diese Thatsache nicht feststeht, ist alles, was Herr Dr. Binterim daraus herleitet, willkürlich und haltlos.

Herr Dr. Binterim deutet an, das Archikanzellariat sei neu unter Leo IX. errichtet worden. Ist das wahr? Ist das Archikanzellariat durch die bekannte Bulle Leo's IX. zuerst errichtet worden? Einige Gelehrte, wie Mallinkrott [1]) haben diese Behauptung aufgestellt, aber sie ist deswegen nicht wahr, und das Seltsamste hierbei ist, daß die Grundlosigkeit dieser Behauptung gerade aus der Urkunde hervorgeht, aus welcher man sie beweisen will.

Man nehme die Bulle zur Hand. Was geht aus derselben unleugbarer hervor, als daß sich Hermann an den Papst mit der Bitte gewendet hatte, er möchte ihm die Privilegien, welche seine Vorgänger, die frühern Päpste, der kölnischen Kirche verliehen hatten, bestätigen. Der Papst erwiedert darauf, er halte es für angemessen und für eine Nothwendigkeit im Interesse der Kirche, die Bitte des Erzbischofes zu gewähren. — Nun bestätigt der Papst dem Erzbischofe Alles, was ihm von den frühern Päpsten verliehen worden war, er bestätigt ihm auch das Kanzellariat des römischen Stuhles und die Kirche St. Johannes ante portam Latinam [2]).

---

1) De archicancellariis s. Romani imperii etc. p. 201. ed. secundae.

2) Quia postulasti a Romana sede *confirmari* privilegia quae ab antecessoribus nostris sunt tuae ecclesiae concessa — *confirmamus* tibi omnia — *confirmamus* quoque tibi per hanc

Privilegien, welche bestätigt werden, müssen nothwendig früher bewilligt worden sein. Es unterliegt hiernach nicht dem mindesten Zweifel, daß das Kanzleramt der römischen Kirche durch die oft genannte Bulle dem Erzbischof Hermann II. nicht erst verliehen worden, sondern daß er oder seine Vorgänger auf dem erzbischöflichen Stuhle zu Köln dieses Amt schon früher besessen haben müssen.

Diese Thatsache würde nicht geleugnet werden können, wenn wir auch kein einziges positives Zeugniß für dieselbe beibringen könnten. Aber ich kann auch mit positiven Zeugnissen zwei Dinge beweisen: erstens daß Hermann II. früher schon Kanzler oder Erzkanzler der römischen Kirche war, und zweitens daß Hermann II. nicht der erste Erzbischof der kölnischen Kirche gewesen, der das Amt eines Erzkanzlers der römischen Kirche bekleidet hat.

Hermann war vor dem Jahre 1052 schon Kanzler der römischen Kirche. Im Jahre 1051, also ein Jahr früher, finden wir eine Bulle oder ein Breve Leo's IX. an die Domherren zu Lucca, welches von Hermann II. als Erzkanzler unterzeichnet ist. Jenes Aktenstück ist nach dem Urtexte, welcher sich zu Lucca befindet, abgedruckt in dem Werke von Ughelli [1]) und die Unterschrift lautet also: Datum IV. Id. Martii per manus Frederici cancellarii vice domini Hermanni s. apostolicae sedis *archicancellarii* et Coloniensis archiepiscopi, anno D. Leonis IX. papae III. ind. 4. Das zweite ausdrückliche Zeugniß bietet eine Bulle Leo's IX. an die Kirche von Salerno; auch diese ist vom Jahre 1051. Sie trägt die Unterschrift: Datum XI. Kal. Aug. per manus Friderici diaconi sanctae apostolicae sedis bibliothecarii et cancellarii et domini Hermanni Coloniensis ar-

---

praeceptionis paginam sanctae et apostolicae sedis *cancellaturam*, et ecclesiam s. Ioannis evangelistae ante portam Latinam. S. die Bulle im Anhange unsrer frühern Schrift.

1) Italia sacra, tom. I. p. 868.

chiepiscopi et *archicancellarii*, anno D. Leonis IX. papae III. Indict. 4.[1] Das dritte Zeugniß enthält das Breve, welches Leo in demselben Jahre, 1051. an den Abt Bono auf der Insel Gorgona erlassen hat, und welches folgende Unterschrift führt: Datum 17. Kal. Novembris per manus Friderici diaconi sanctae Romanae ecclesiae bibliothecarii et cancellarii, vice domini Hermanni *archicancellarii* et Coloniensis archiepiscopi, anno D. Leonis IX. papae III. indict. 4.[2]

Vielleicht gibt es noch ein anderes ausdrückliches Zeugniß, welches hieher gehört? In der That es gibt ein solches, welches überdies sehr nahe gelegen ist.

Die vielversprochene Bulle Leo's IX. selbst enthält ein solches; sie ist unterschrieben wie folgt: Data nonis Maii per manum Friderici diaconi s. Romanae ecclesiae bibliothecarii atque cancellarii, vice domini Hermanni *archicancellarii* et Coloniensis archiepiscopi, anno D. Leonis IX. papae IV. indict. V. Es muß auffallen, daß eine Bulle, welche an Hermann II. selbst gerichtet ist, auch seinen Namen als Erzkanzler trägt, und es hätte für den Herrn Dr. Böhmer nahe gelegen, hierin ein Zeichen der Unächtheit der betreffenden Bulle zu finden. Aber das Auffallende verschwindet, wenn wir bemerken, daß Hermann schon früher Erzkanzler war. Ein verwandtes Beispiel liefert uns der kölnische Erzbischof Friederich, welcher im Jahre 1122

---

1) Ughelli tom. VII. p. 533.

2) Daselbst tom. III. p. 410. — Herr Dr. Binterim, welcher diese Zeugnisse, aber zu einem andern Zwecke, anführt in seiner Schrift Hermann II. Erzbischof von Köln, S. 15., fügt bei der letztgenannten Urkunde hinzu: „Noch andere dergleichen Urkunden findet man bei Ughelli, Italia sacra, Tom. III. p. 409." Allein diese Angabe ist falsch. Es finden sich dort keine andere dergleichen Urkunden, sondern nur eine, und diese eine ist grade dieselbe, von welcher Herr Dr. Binterim die Unterschrift aus Mabillon angeführt hat, die von dem Abt von Gorgona.

die denkwürdige Urkunde zweimal unterzeichnete, durch welche Heinrich V. dem Investiturrechte entsagte, einmal in seiner Eigenschaft als Erzbischof von Köln, und dann in seiner Eigenschaft als Erzkanzler von Italien (nicht Erzkanzler der römischen Kirche) [1].

Es ist somit erwiesen falsch, wenn man behauptet, Hermann II. sei durch die Bulle Leo's IX. vom Jahre 1052 zum Erzkanzler der römischen Kirche ernannt worden; es ist zugleich erwiesen, daß Hermann vorher schon dieses Amt bekleidet hat.

Hermann II. ist aber auch nicht der erste Erzbischof von Köln, welcher Erzkanzler der römischen Kirche gewesen; sein unmittelbarer Vorgänger in dem erzbischöflichen Amte zu Köln, der Erzbischof Pilgrim war ebenfalls Erzkanzler der römischen Kirche. Wir werden dieses beweisen.

Pilgrim bestieg den erzbischöflichen Stuhl von Köln im Jahre 1021, er starb 1035 und war somit 14 Jahre Erzbischof von Köln. Im Jahre 1024 finden wir eine Bulle Benedikt's VIII., welche folgende Unterschrift trägt: Data VI. Id. Febr. per manus Pilgrimi, Coloniensis archiepiscopi et *bibliothecarii* s. sedis apostolicae, qui vicem Benedicto commisit episcopo [2].

Drei Jahre später, 1027 finden wir dieselbe Unterschrift unter einer Bulle des Papstes Johannes XIX. Dat. XVI. Kal. Ianuarii per manum Bosonis episcopi s. Tiburtinae ecclesiae et bibliothecarii s. apostolicae sedis. Dat. sec. Kal. Ian. per manus Benedicti episcopi Portuensis et vice Pelegrini Coloniensis archiepiscopi *bibliothecarii* s. apostolicae sedis; anno pontificatus Domini nostri Iohannis summi pontificis et universalis XIX. PP. in sacratissima sede beati Petri apostoli mense Decembr. Ind. X. [3].

---

1) Baron. annal. eccl. tom. XI. p. 158.

2) Schannat, hist. Fuld. Cod. probationum n. XLII. p. 155.

3) Marini, papyri diplomatici, p. 78. vgl. daselbst p. 239. Auch

Aber in diesen Stellen steht Pilgrim als Bibliothekar, nicht als Kanzler der römischen Kirche unterschrieben. Diese Einwendung ist unerheblich; Bibliothekar ist die ältere, Kanzler die spätere Bezeichnung für dasselbe Amt; die erstgenannte Bezeichnung, *Bibliothecarius* wurde durch die letztere *Cancellarius*, welche nach der Versicherung der Mauriner zuerst im Jahre 896 vorkommt, allmählig verdrängt [1]. Indessen kommt das Wort Bibliothecarius auch nach Leo IX. noch vor. Noch im Jahre 1071 findet sich der Name eines Nachfolgers Pilgrim's, des Erzbischofs Anno unter einer Bulle des Papstes Alexander II. Datum in castro Casino die Kal. Octob. per manus Petri Romanae ecclesiae subdiaconi atque vice domini Annonis Coloniensis archiepiscopi et bibliothecarii [2].

Im Jahre 1064 ist eine Bulle Alexanders II. also unterzeichnet: Datum per manus Petri s. Romanae ecclesiae subdiaconi et vice Domini Annonis Coloniensis archiepiscopi *Cancellarii* in Lateranensi palatio [3].

Im Jahre 1057 finden wir eine Bulle Victors II. mit folgender Unterschrift: Datum V. Idus Februarii per manus Aribonis, vice Annonis sanctae Romanae et apostolicae sedis *archicancellarii* et Coloniensis archiepiscopi, anno III. Papae Victoris II. indictione X. [4].

Ob noch andere Erzbischöfe vor Pilgrim Kanzler der römischen Kirche gewesen, weiß ich nicht. Pilgrim ist übrigens der erste kölnische Erzbischof, welcher den Titel eines Erzkanzlers durch Italien erworben, einen Titel, den die spätern Erzbischöfe immer fortgeführt haben.

Aber wie lange haben die Erzbischöfe das Amt eines Erzkanzlers der römischen Kirche fortgeführt?

---

bei Mabillon museum Ital. Tom. II. p. 157; bei Ughelli Tom. I. p. 114. Ueber das Datum dieser Bulle, Mabillon a. a. O.

1) Diplomat. Tom. V. p. 192. Vgl. dagegen Marini, papyri diplomatici, p. 213.

2) Margarini, Bullarium Casinense tom. II. p. 103.

3) Schannat Hist. Fuld. Cod. probat. LI. p. 167.

4) Daselbst L. p. 167.

Daß der Erzbischof Anno nach Pilgrim und Hermann II. dieses Amt fortgeführt, haben wir so eben gesehen. Im zwölften Jahrhundert finden wir noch eine Bulle vom Papste Paschalis II., welche im Namen des Erzbischofs Friedrich von Köln unterzeichnet ist. Die Bulle ist vom Jahre 1111 und die Unterschrift lautet: Datum Romae in insula Lycaonia per manum Ioannis s. Romanae ecclesiae diaconi cardinalis ac bibilothecarii vice domini Friderici *archicancellarii* et Coloniensis archiepiscopi [1]).

Gelasius II. wurde im Jahre 1118 Papst; er war bis zu diesem Zeitpunkte Vicekanzler des Erzbischofes Friedrich von Köln [2]).

Wir haben durch urkundliche und unumstößliche Beweise dargethan, daß die kölnischen Erzbischöfe vom Jahre 1024 bis zum Jahre 1118, also daß sie beinahe hundert Jahre hindurch das Amt eines Erzkanzlers der römischen Kirche fortgeführt haben, und obgleich wir es nicht bewiesen haben, so ist doch im höchsten Grade wahrscheinlich, daß sie dasselbe Amt noch längere Zeit bekleidet haben. Und diese Annahme ist nicht blose Vermuthung; sie hat gute historische Gründe. Die Privilegien, welche Leo in der Bulle von 1052 bestätigt, beziehen sich ja nicht lediglich auf die Person des Erzbischofs Hermann; sie sind ja der kölnischen Kirche, den kölnischen Erzbischöfen ertheilt. Nicht blos Hermann hatte das Recht das Pallium zu tragen, nicht blos Hermann hatte das Recht sich bei gewissen feierlichen Aufzügen des Galapferdes, des Naccus zu bedienen, sondern seine Nachfolger auf dem Erzbischöflichen Stuhle sollten sich dieser Auszeichnung ebenfalls erfreuen. Deswegen sagt Wibert ganz richtig und im Sinne der päpstlichen Bulle, der Pabst habe das Kanzleramt und die Kirche St. Johannes vor dem Lateinischen Thore

1) Eccard. Corp. hist. tom. I. p. 234.

2) Qui (Gelasius) fuit primus diaconorum, et vice Frederici, *cancellarii* et archiepiscopi Coloniensis. *Annales Romani; Pertz, scriptores*, tom. V. p. 478.

dem Erzbischofe Hermann und seinen Nachfolgern gegeben ¹).

Nun erwäge man die Worte des Herrn Dr. Binterim, in denen er sagt, man könne annehmen der Titulus cardinalitius St. Iohannis ante portam Latinam sei später mit dem Archikanzellariat wieder erloschen, um ganz gut zu begreifen, warum der titulus der Kirche St. Iohannis ante portam Latinam, weder in den frühern noch in den spätern Verzeichnissen der tituli cardinalitii enthalten sei!" Hundert Jahre hat sich der Titel Kanzler, oder Erzkanzler erhalten, und die Kirche St. Iohannis ante portam Latinam, welche durch diesen Umstand ein titulus cardinalitius geworden sein soll, hat diese Eigenschaft ganz und gar verloren; nirgend zeigt sich auch nur die entfernteste Spur davon, und die Erzbischöfe von Köln, die selbst unzweideutige Spuren von ihrem Erzkanzleramt hinterlassen haben, haben nicht im Entferntesten dafür gesorgt, daß auch nur eine leise Spur von ihrem Kardinalat übrig geblieben! Und wie lange muß denn eine Begebenheit, ein Ereigniß fortdauern, ehe die Geschichte Kenntniß davon nimmt? Und war denn die Erhebung der Kirche St. Iohannis ante portam Latinam zum titulus cardinalitius, die Ernennung der Erzbischöfe von Köln zu erblichen Kardinälen, wenn die Sache wirklich wahr wäre, eine Begebenheit, die wie der Blitz aufleuchtete und verschwand, so daß sie von den Chronisten nicht erreicht werden konnte? Was können aber alle diese leeren Vermuthungen, die lediglich im Reiche der Möglichkeit schweben, gegen den römischen Gelehrten Crescimbeni, der eine Geschichte der Kirche St. Iohannis ante portam Latinam geschrieben und den Beweis geführt hat, daß die genannte Kirche bis zum Jahre 1517 nie ein titulus gewesen sei!

„Man konnte den Titel nachher wieder resuscitiren," sagt Hr. Dr. Binterim. Ja wohl konnte man das, wenn

1) Dedit ei quoque officium Cancellarii sanctae Romanae sedis eiusque successoribus.

diese Kirche früher ein titulus cardinalitius gewesen war; aber man konnte es nicht, es war schlechthin unmöglich, ihn zu resuscitiren, wenn sie früher kein titulus cardinalitius gewesen war.

Das Verzeichniß der Kardinäle bei Mabillon. — Keine Titularkirchen außerhalb der Stadt Rom. — Was heißt *Vicus*?

Herr Dr. Binterim fährt auf der Seite 61 seiner Berichtigung also fort:

„Eine neue Stütze, Bestätigung von hohem Werthe, will Hr. Braun finden S. 25 in dem wichtigen Aktenstücke, welches Baronius zum Jahr 1057 in seinen Annalen mitgetheilt hat, welches ich aber auch schon in meiner ersten Abhandlung bezogen habe. Er schreibt: „„Nach dieser alten Urkunde war die Kirche von Rom also eingetheilt: Rom, die Stadt Rom, hatte fünf Patriarchalkirchen: 1) Die Kirche zu St. Johannes im Lateran, 2) Maria maggiore, 3) St. Peter, 4) St. Paul, 5) Lorenzo vor der Stadt. Die erste Patriarchalkirche, die des Pabstes, zählte sieben Kardinalbischöfe, jede von den zuletzt genannten aber sieben Kardinalpriester. Die sämmtlichen acht und zwanzig Titel dieser Kardinalpriester werden in jener Urkunde aufgezählt, aber die Kirche St. Iohannis ante portam Latinam kommt darunter nicht vor.““

„Das ist ganz richtig, aber man vergesse nicht, daß die bei jeder Patriarchalkirche bestellten sieben Priester Cardinales stationarii waren, und daß man außer diesen Cardinalibus stationariis auch noch andere Cardinales titulares hatte. Mabillon Tom. II. Musei Italic. pag. XV. Commentar. in Ordin. Roman. zählt dieser Titel dreißig und schreibt dann: in illis titulis non computantur quinque patriarchales ecclesiae, nequidem intramuranae, Lateranensis et Liberiana; nedum extramuranae, Vaticana, S. Pauli et Laurentii in agro Verano. Desunt etiam basilicae titulares sancti Silvestri, sanctae Susannae, Sancti Xisti, sanctae Balbinae, sanctorum Marcel-

lini et Petri, et sanctorum Quatuor coronatorum; quorum titulorum presbyteri in Synodo Romana sub Gregorio Magno testes fuerunt: ubi titulus Pammachii appellatur sanctorum Ioannis et Pauli. Desunt etiam tituli sanctae Priscae, sanctae Potentianae, nedum S. Mariae, qui in alia Synodo subscribunt sub Zacharia Pontifice.“ So weit Hr. Dr. Binterim.

Mabillon zählt dieser Titel allerdings dreißig; aber zu welchem Zwecke? Um zu beweisen, daß vor den Zeiten Innocenz I. mehr als 28 Tituli in Rom gewesen. Er schreibt vor der von Hrn. Dr. Binterim angeführten Stelle wie folgt: Longe ergo supra XXVIII tituli ante Innocentii I. tempora in Urbe erant. Id vero luculenter probatur, tum ex ordinatione Bonifacii papae I. quae subscribentibus plus minus septuaginta presbyteris anno CCCCXDIX facta est, praeter alios qui per seditionem Eulalium tumultuarie elegerant; tum ex synodo Romana sub Symmacho anno CCCCXCIX habita, cui subscripserunt Romani presbyteri numero LXVI et quidem omnes titulati. Neque tamen tot eo tempore exstabant in Urbe tituli, sed iam tunc usus invaluerat ut uni titulo plures presbyteri essent adscripti. Unde in illa synodo aliquando unus, aliquando duo, tres quatuorve unius eiusdemque tituli presbyteri subscripti inveniuntur.

Das Aktenstück, worin ich die „Bestättigung von hohem Werthe“ gefunden habe, hat Baronius zum Jahre 1057 mitgetheilt. Die Angaben, welche darin über die Zahl der Kardinalstitel enthalten sind, passen also auf die Zeit Leos IX. und die unmittelbar vorhergehende. Was kann es nun hiergegen beweisen, wenn 500 Jahre früher in Rom eine andere Eintheilung der tituli cardinalitii gewesen, wenn andere tituli cardinalitii bestanden haben? Wenn vor fünf hundert Jahren in Köln so viele Kirchen als Tage im Jahre gewesen wären, würde daraus folgen, daß auch jetzt so viele dort seien und umgekehrt? Und wenn jetzt bei jeder Pfarre in Köln statt zweier oder dreier Geistlichen, sechs solcher angestellt würden, würde dadurch die Zahl der Pfarreien vermehrt? Ferner; wenn ein, zwei, drei, vier Geistliche bei einem und demselben die-

ser Titel angestellt waren, wurden diese ohne Unterschied alle Kardinäle genannt? Weiter; was waren diese Titel? Mabillon antwortet auf diese Frage also: Duas ob causas tituli illi instituti fuerunt, nempe *propter baptismum et poenitentiam eorum qui ex paganis ad fidem Christianam convertebantur et propter sepulturas martyrum.*— Atque adeo non omnes forte tituli erant *paroeciales ecclesiae*, sed quidam instituti fuerunt ut sepulturis martyrum honos haberetur [1].

In diesen Titeln, wurde die Messe nicht immer, nicht zu bestimmten Zeiten gelesen. In illis omnibus ecclesiis missae publicae *nonnunquam* dicebantur. Sie waren also nicht Pfarrkirchen. Mabillon theilt das Verzeichniß dieser Titel aus einer Handschrift von Vallicelli mit; er nennt aber dieses noch andere Titel, die in diesem Verzeichnisse nicht enthalten sind; aber, worauf so Vieles in unserer Frage ankommt: von der Kirche *St. Iohannis ante portam Latinam*, kömmt auch nicht eine Spur vor!

Wir können den Mabillon noch nicht verlassen, wir müssen noch eine denkwürdige Stelle aus demselben anführen.

Mabillon sagt, in jenen Titeln seien öffentliche Messen regelmäßig nicht gehalten worden, sondern wenn der Zusammenfluß des Volkes solches räthlich gemacht hätte. Solche Messen, sagt er, seien aber auch in Kirchen gefeiert worden, welche keine tituli gewesen, und führt als Beispiel die Kirche zum h. Pankratius an, welche heut zu Tage ein titulus ist. Seine Worte sind:

Sic in basilicam sancti Pancratii, quae titularis non fuit ante Leonem X, dominica die missarum solennia audituri conveniebant, testante Gregorio magno in lib. III. epist. *XVIII.* Um nun zu erklären, woher es gekommen, daß die genannte Basilika zum h. Pankratius in den früheren Zeiten bis auf Leo X., bis zum Jahre 1517., kein titulus cardinalitius war, beruft sich Mabillon auf den Pancirollus. Observat autem Pancirollus, ideo non tributum fuisse a principio *tituli*

1) A. a. O. S. XV. XVI.

honorem praedictae basilicae, propterea quod *extra Urbem* sita esset: *tituli* vero non tribuerentur basilicis *extramuranis*!

Also nach Pancirollus war es Grundsatz, keine Kirche zum *titulus* zu erheben, wenn sie außerhalb der Stadt Rom, wenn sie vor den Stadtmauern gelegen war. Nun lag aber die Kirche St. Iohannis *ante* portam Latinam und sie konnte also grundsätzlich kein titulus cardinalitius sein!

Hier übergeht Herr Dr. Binterim diese Stelle des Pancirollus mit Stillschweigen; aber er hat sie gekannt, und nun sehe man, wie er sich hier hilft. In seiner ersten Schrift S. 29. schreibt er: „Nach Mabillon (eigentlich Pancirollus) sollen in den ersten Zeiten keine Titulen außer (außerhalb der) den Stadtmauern Roms gewesen sein, allein, der (titulus) pastoris (sic) war doch nach den Akten des Papstes Stephanus in der Mitte des dritten Jahrhunderts in *vico* also auf dem Lande, nahe bei Rom".

Wenn ein Mann, wie Pancirollus, der ein eigenes Werk über die Topographie Roms geschrieben hat, berichtet, eine Kirche Roms liege innerhalb, nicht außerhalb der Stadt; wenn ein Mann wie Mabillon, der Rom genau kannte, eine solche Stelle, ohne etwas dagegen zu bemerken, zu der seinigen macht, so muß man gute, starke Gründe haben, ehe man mit einer entgegengesetzten Behauptung auftritt. Hat nun Hr. Dr. Binterim solche Gründe? Nicht einen einzigen, auch nicht einen einzigen. Hier ist der Beweis. — Man braucht gerade kein großer Lateiner zu sein, um zu wissen, was *vicus* im Lateinischen heißt, um zu wissen, daß *vicus* einen Komplex von Häusern, sowohl innerhalb als außerhalb der Stadt bedeutet. Vicus unterscheidet sich von pagus dadurch, daß es einen solchen Komplex von Häusern sowohl in der Stadt als auf dem Lande bezeichnen kann [1]). Die Stadt Rom war in *Regiones*, die *Regiones* waren in 15, 20, 30 und mehre *vicos* eingetheilt; die *vici* hatten eigene Vorsteher, Vicomagistri, deren Zahl sich auf 672 belief. So gab es einen

1) Pagus de rure tantum dicitur, *vicus et de rure et de urbe. Forcellini* s. v.

Vicus Sucusanus, Minervae, Ustrinus, Tragoedus, Sceleratus, Junonis, *Patricius* u. s. w. Diese Vici waren natürlich alle in der Stadt gelegen. Wie kömmt Hr. Dr. Binterim nun dazu, ohne Weiteres von allen diesen Vicis abzusehen und den in Rede stehenden vicus gleich vor die Stadt zu verlegen? In der Bedeutung des Wortes selbst ist nicht der allermindeste Grund dazu gelegen, und der Schluß des Hrn. Dr. Binterim: der titulus Pastoris war in vico, also war er vor der Stadt gelegen, ist somit grundfalsch. Ja es ist völlig lächerlich zu sagen, ein vicus sei vor der Stadt gelegen, wenn man nicht weiß, was für ein vicus gemeint ist! Aber woher weiß Hr. Dr. Binterim, daß der titulus Pastoris *in vico* gelegen habe? Er beruft sich dafür auf die Akten des h. Papstes Stephanus. Aber die Märtyrerakten des Papstes Stephanus lassen den Hrn. Dr. Binterim mit seiner Behauptung im Stich; es kommt darin nicht vor, daß der titulus Pastoris in vico gelegen habe. Wie könnte dieses auch darin vorkommen? Wie hätte der Verfasser der Märtyrerakten des Papstes Stephanus die Lächerlichkeit schreiben können, der titulus Pastoris liege in vico, da es mehre vici in Rom gab? Die Märtyrerakten sagen ganz einfach, duxit eum in *titulum Pastoris*, aber der Herausgeber derselben bei den Bollandisten fügt am Schlusse der Märtyrerakten unter den Anmerkungen hinzu: Pastoris titulus in eodem vico situs erat quo crypta Nepotiana, ut vide apud Aringhium l. 4. cap. 42 und 43. Aber wo war nun die Crypta Nepotiana gelegen? Der Bollandist sagt uns auf derselben Seite: Crypta Nepotiana *intra* urbem Romanam in *vico Patricio* [1])

1) *Vicus Patricius* inter Esquilias et Viminalem, ubi nunc aedes sancti Laurentii in Fonte, D. Pudentiana et ima pars hortorum Perettinorum, quod ibi, ut dixi, iussu Servii regis *patritii* habitarent, ne quidpiam in humili molirentur. Coniungitur suburrae et clivo suburrano.

Martialis:

Esquiliis domus est, domus est tibi colle Dianae
Et tua Patritius culmina vicus habet,

Alexander Donatus, de Urbe Roma. cap. X.

ad collis Viminalis radices locatur ab Aringhio; Roma subterranea lib. 4. c. 42. n. 2. et 3 [1]). Wir finden also auch hier in den Quellen, aus denen Hr. Binterim schöpft, das grade Gegentheil von dem, was er in denselben findet. Der Bollandist verweiset auf Aringhi, und schlägt man das bezeichnete Kapitel 42 im vierten Buche des Aringhi auf, so braucht man den Text nicht einmal zu lesen. Die Ueberschrift des Kapitels zeigt uns schon, daß Aringhi de cryptis *intra* Urbem handeln werde [2]).

Ueber die Lage des titulus Pastoris könnte uns Niemand bessere Nachricht geben, als dieser h. Pastor, der dem Titel seinen Namen gegeben hat, selbst. Aber gibt es ein Zeugniß des h. Pastor hierüber? Allerdings. Er selbst schreibt in einem Briefe, in welchem er das erfolgte Hinscheiden des h. Pudens anzeigt, wie folgt: Hic itaque (s. Pudens) a beato Pio doctus, qui et te docuit, domum suam post mortem uxoris suae, ecclesiam Christi consecrari cupiens, per nos peccatores ad effectum perduxit: ubi et titulum nomini nostro constituit *in urbe Romana* in loco scilicet qui appellatur *vicus Patritii* [3]). Also der h. Pastor, dessen Namen der titulus trägt, sagt uns mit einfachen Worten selbst, sein *titulus* habe in der Stadt Rom, nicht wie Hr. Dr. Binterim sagt, er habe „auf dem Lande, nahe bei Rom" gelegen!

Wir kehren noch einmal zu dem Worte *vicus* zurück. Es kann dasselbe, wie wir gesehen haben, einen Komplex von Häusern, sowohl in der Stadt als auf dem Lande bedeuten. Aber wie, mit welchem Grunde kann nun Hr. Dr. Binterim sagen, der titulus Pastoris habe auf dem Lande, nahe bei Rom gelegen? Woher weiß er denn, daß er nahe bei Rom gelegen, oder folgt das aus der einfachen Bedeutung des Wortes vicus?

---

1) Acta Sanctorum Bolland. m. Augusti tom. I. p. 141.

2) Aringhi Roma subterranea. Tom. II. p. 166.

3) Acta Sanctorum Bolland. m. Maii tom. IV. p. 290.

Pancirollus und Mabillon berichten, es sei in Rom Grundsatz gewesen, außerhalb der Stadt keinen titulus zu errichten. Welches Gewicht dieser Umstand für die Entscheidung unsrer Frage hat, braucht nicht hervorgehoben zu werden. Mit solchen Mitteln und auf solchen Wegen, wie wir hier gesehen haben, glaubt Hr. Dr. Binterim sein Ziel zu erreichen. Muß man nach solchen Beispielen nicht mißtrauisch werden, gegen Alles was Hr. Dr. Binterim vorbringt?

Die Kardinäle sind Kardinäle, ehe sie den *titulus Cardinalitius* erhalten. Herr Dr. Binterim leugnet dieses. Unterschriften der Kardinäle. — Kardinäle erhalten später ihre Titularkirchen. — Cardinales cum exspectatione tituli. — Kardinäle ohne Titel. — Van Espen. — Berti. — Leo IX. — Der Abt Oderich von Vandôme.

Auf derselben Seite 61 lesen wir bei Herrn Dr. Binterim die folgenden Worte:

„Wenn ferner J. W. J. Braun sagt: Die Kardinäle seien Kardinäle gewesen, ehe sie den eigentlichen Titel erhalten hätten, und hätten sich einfach cardinales s. Romanae ecclesiae ohne Beifügung des Titels genannt, so widerspricht das der Geschichte."

Meine Worte sind diese:

„Wenn der Papst Jemand eine Kirche übergibt, welche ein titulus cardinalitius ist, so wird er dadurch nicht Kardinal, sondern er war Kardinal, ehe er diese Kirche erhielt. Er ist nicht Kardinal dieser besondern Kirche, dieses besondern titulus, sondern er ist Kardinal der römischen Kirche. Daher nannten sich die Kardinäle in früheren Zeiten: N. N. presbyter oder diaconus sanctae Romanae ecclesiae, oder huius sanctae apostolicae sedis, ohne den Titel ihrer besondern Kirche beizufügen, und wenn er beigefügt wurde, so galt diese besondere Bezeichnung nur als Nebensache."

Das sind meine Worte. Hr. Dr. Binterim läßt mich mehr und läßt mich weniger sagen, als ich gesagt habe. Weniger: denn ich habe nicht blos gesagt, ehedem, früher, seien die Kardinäle Kardinäle gewesen, ehe sie den titulus erhalten, sondern ich habe diesen Satz auch auf die Gegenwart ausgedehnt; ich habe ausdrücklich hinzugefügt: „der Gebrauch der Kirche sei in Beziehung auf die Ertheilung des Kardinalates sich gleich geblieben; mehr: denn ich habe nicht ganz allgemein gesagt, die Kardinäle hätten sich einfach Cardinales S. R. E. u. s. w. unterzeichnet; ich habe ausdrücklich zugegeben, es sei dieses nicht immer geschehen, wie aus dem Zusatz, den ich beigefügt, unzweideutig hervorgeht. Dieser Zusatz lautet: „Wenn sie die Titel beigefügt, so habe diese besondere Bezeichnung nur als Nebensache gegolten."

Wenn nun hiergegen Hr. Dr. Binterim versichert, das widerspreche der Geschichte, so würde ich genug thun, wenn ich dagegen einfach versicherte, es widerspreche der Geschichte nicht. Wir wollen indessen, so weit es uns an dieser Stelle nöthig scheint, näher auf die Sache eingehen. Es gibt zwei Momente, welche bei dem Kardinalat zu unterscheiden sind, die Würde, das Amt des Kardinals, das Kardinalat an sich, und die Kirche, der titulus des Kardinals. Was ist nun die Hauptsache, das Kardinalat, oder der titulus, das Beneficium, welches mit demselben verbunden ist? Offenbar das Erstere. Es könnte ja Jemand Kardinal sein, könnte alle Rechte und Pflichten eines Kardinals, eines obersten Rathgebers des Papstes haben, ohne daß er zugleich einen titulus besäße. Wenn nun aber der Natur der Sache nach das Kardinalat die Hauptsache ist, so kann es nicht auffallen, wenn ein Kardinal sich schlechthin Kardinal der römischen Kirche nennt, ohne den titulus seiner Kirche hinzuzufügen. Hr. Dr. Binterim sagt, „er habe in der ersten Abhandlung §. 34. die Unterschriften der Kardinäle angeführt, die sich nicht Cardinales, sondern nach ihren Titeln: presbyter tituli sanctorum Ioannis

et Pauli genannt hätten.“ Aber ich habe ja gar nicht behauptet, daß die Kardinäle immer ohne Beifügung ihres Titels unterzeichnet haben. Herr Binterim müßte beweisen, wenn er hier überhaupt etwas gegen mich beweisen wollte, die Kardinäle hätten nie, ohne den Titel ihrer Kirche beizufügen, unterzeichnet. Nun aber hat er in seiner eigenen Schrift S. 28. uns die Unterschrift von Hildebrand mitgetheilt, welche ohne allen Zusatz ist und also lautet: Hildebrandus cardinalis sanctae Romanae ecclesiae dando consensit et subscripsit! Gehen wir weiter in der Geschichte zurück, so finden wir im Jahre 367 die Unterschrift: Ego Iohannes, s. R. E. cardinalis ex parte Damasi pontificis laudo et confirmo [1]). Wir wollen andere Beispiele aus dem Mittelalter anführen. Eine Bulle Eugens vom Jahre 1152 führt unter andern folgende Unterschriften: Ego Ildebrandus S. R. E. diaconus cardinalis subscripsi; ego Odo diaconus cardinalis S. R. E. subscripsi; ego Bernardus S. R. E. diaconus cardinalis subscripsi [2]); eine Bulle Cälestins vom Jahre 1197 führt unter andern folgende Unterschriften: Ego Gentianus, presb. card.; ego Gregorius presb. card.; ego Nicolaus presb. card.; ego Berardinus presb. card.; ego Lotharius, presb. card. und ego Gregorius presb. card. Andere Kardinäle haben ihren titulus beigefügt; diese aber nicht. Aber warum haben sie diese Bezeichnung nicht beigefügt? Man kann darauf nur dieses antworten: entweder weil sie keinen titulus hatten, oder weil sie die Angabe desselben als Nebensache betrachteten. Antwortet man das Erstere, so gibt man zu, daß es Kardinäle ohne Titel gibt, also daß der Titel den Kardinal nicht mache; antwortet man das Letztere, so erkennt man die Richtigkeit meiner Ansicht an.

Wir wollen in der Geschichte weiter herabsteigen. Nun schlage man den zweiten Band des römischen Bullarium Luxemburger Ausgabe auf, und man wird die Beispiele in fol-

1) Raphael Volaterranus Anthropol. I. 22.

2) Bullarium Rom. tom. I. p. 62. edit. Luxenb.

cher Zahl finden, daß man es uns gerne erlassen wird, dieselben aufzuzeichnen. Aber nur ein Paar Beispiele sollen hier angeführt werden: Unter einer Bulle Pius IV. vom Jahre 1560 finden wir unter andern folgende Unterschriften: Ego Hieronymus cardinalis Simoncellus; ego Vitellotius card. Vitellius; ego Ioh. card. de Medicis; ego Carolus cardinalis Borromaeus [1]. Vgl. daselbst S. 60. 63. 79. 81. 91. 102. 162. u. a. Aehnliche Unterschriften finden wir auch von andern als römischen Kardinälen. So z. B. finden sich unter einer Urkunde des Erzbischofs von Ravenna, vom Jahre 1141. diese Unterschriften ohne nähere Angaben: Ego Fantulinus presbyter cardinalis sanctae Ravennatis ecclesiae und Buniolus, subdiaconus cardinalis, subscripsi. Aehnliche Unterschriften finden sich daselbst unter einer Urkunde vom J. 918. z. B. Benedictus presbyter cardinalis; Rupertus presbyter cardinalis subscripsi [2]. Es waren dieses Kardinalpriester von Lucca; sie waren nicht Kardinäle dieser oder jener Kirche von Lucca, sie waren Kardinäle der Kirche von Lucca.

Herr Dr. Binterim fragt: „hat er Lust zu beweisen, daß der Papst Jemanden je einen wirklichen Kardinalstitel gegeben, ohne daß der Betreffende wirklich Kardinal wäre"? Aber wie sollte ich Lust haben dieses zu beweisen? Ich müßte ja nicht wissen was ich wollte, wenn ich Lust hätte dieses hier zu beweisen. Ich behaupte ja der Kardinal sei Kardinal ohne den titulus cardinalitius, er sei schon Kardinal ehe er den titulus cardinalitius erhält. Und nun, wenn der Papst in der Regel Niemand einen titulus cardinalitius gibt, der nicht vorher Kardinal ist, folgt daraus daß der Papst dieses nicht thun könne? Daß er es nie gethan habe? Der Papst hat urkundlich den *titulus* quatuor coronatorum den Erzbischöfen von Trier verliehen und beweise Herr Bin-

1) Bullarium Tom. II. p. 37.
2) Muratori antiq. Ital. tom. V. p. 160.

terim einmal daß die Erzbischöfe von Trier Kardinäle gewesen. Machte der titulus den Kardinal, so wären die Erzbischöfe von Trier einige hundert Jahre hindurch Kardinäle gewesen, da sie einige hundert Jahre den titulus quatuor Coronatorum in Rom besessen haben. Der Papst Innocenz III. verlieh dem Erzbischof von Neapel den titulus cardinalitius SS. Nerei et Achillei, und nun beweise uns Herr Dr. Binterim, daß der Erzbischof von Neapel dadurch Kardinal geworden? Das wird er nicht und kann es nicht, und so lange er es nicht kann, ist die Zumuthung, die er mir gemacht, erledigt.

Wenn ich behauptet habe, die Kardinäle seien Kardinäle, ehe sie den titulus cardinalitius, d. h. ehe sie die besondere Kirche erhalten, so sagt Herr Dr. Binterim das widerspreche der Geschichte. Ich aber sage es widerspricht der Geschichte nicht. Wer in der Ansicht der Parochialisten befangen ist, dem mag das so scheinen; in der That ist es nicht so. Ich könnte mich auf eine Menge römischer Gelehrten berufen, welche die mir entgegengesetzte Ansicht als unhistorische und mit vollem Rechte verwerfen. Man vergegenwärtige sich nur wie der Kardinal kreirt wird. Darnach ist der Kardinal Kardinal, ehe ihm der titulus übergeben wird. Wenn er aber vorher Kardinal ist, so kann er es nicht mehr, wenigstens braucht er es nicht mehr durch den Titel zu werden.

Der Verfasser der Abhandlung über den Ursprung der Kardinäle sagt, seit dem Konzil von Basel, sei die Zahl der Kardinäle vermehrt und außerdem sei die Sitte eingeführt worden, Kardinäle zu ernennen nicht *cum assignatione tituli*, sondern *cum exspectatione tituli postea assignandi*. Er führt das Beispiel des Erzbischofes von Paris, Heinrich von Gondi an, der 1587 zum Kardinal ernannt wurde und erst im Jahre 1588 seinen titulus cardinalitius erhielte [1]).

1) Traité de l'Origine des Cardinaux du st. Siege. Cologne 1669. p. 6.

Andere Beispiele aus früherer Zeit, wo den Kardinälen erst später ihre tituli zugewiesen werden, finden sich bei Cancellieri [1]).

Wenn diese Kardinäle längere Zeit vorher Kardinäle waren ehe sie einen Titel erhielten, so hat es noch eine andre Art von Kardinälen gegeben, die gar keinen titulus hatten. Als die Kardinalswürde zu den Zeiten Gregors VII. rasch stieg, reichten die Einkünfte vieler Kardinalpriester nicht mehr aus um standesmäßig leben zu können. Man gab ihnen einfache Benefizien, Kanonikate u. s. w. als Kommenden. Erhielten sie aber ein Bisthum, so erlosch dadurch der Kardinalstitel, weil er damals noch nicht höher stand als der erzbischöfliche Titel. Ein solcher Kardinalpriester der so ein Bisthum erhalten, das Kardinalat aber dadurch verloren hatte, erhielt nun als besondere Gnade die Erlaubniß den Titel Kardinal fortzuführen. Er mußte aber auf den titulus cardinalitius verzichten, er konnte sich nicht anders als cardinalis sanctae Romanae ecclesiae oder cardinalis in ecclesia Dei nennen. Einen titulus cardinalitius konnte er seiner Unterschrift nicht hinzufügen, weil er keinen hatte [2]).

Daß die Kardinäle durch die Verleihung des titulus cardinalitius nicht Kardinäle werden, davon enthält selbst das Cerimonial welches bei ihrer Ernennung vorkommt, nicht undeutliche Spuren. Der Bischof, der Pfarrer wird in seiner Titularkirche konsekrirt oder eingeführt, der Kardinal aber nicht. Erst wenn alle Funktionen verrichtet sind, welche den Rang und die Rechte eines Kardinals verleihen, erst wenn dem Kardinal der Mund geschlossen und wieder geöffnet worden, mit einem Worte, erst wenn er Kardinal ist, dann erst begibt er sich zu seiner Titularkirche um von derselben Besitz zu ergreifen [3]).

---

1) Notizie sopra l'origine e l'uso dell' anello piscatorio etc. Roma 1823. p. 45.

2) Itinerario della Corte di Roma. Part. sec. Valenza 1675. p. 16.

3) Suole il nuovo Cardinale doppo finite tutte le functioni ne-

Im Uebrigen beziehe ich mich auf das früher Gesagte, welches durch das, was Herr Dr. Binterim dagegen vorgebracht, kaum berührt, viel weniger erschüttert wird. Selbst van Espen schreibt, wie wir oben schon gesehen haben: Itaque non iam ab intitulatione vel incardinatione alicuius ecclesiae cardinales vocantur, sed a maiori adhaerentia pontifici Romano [1]) und der bekannte italienische Kirchenhistoriker und Dogmatiker Berti, der eine eigene Abhandlung über die Kardinäle geschrieben, sagt: „die römischen Kardinäle sind nicht Kardinäle dieses oder jenes Titels, sondern sie sind Kardinäle der römischen Kirche“ [2]). Sind sie aber nicht Kardinäle dieses oder jenes Titels, sind sie auch ohne diesen Titel Kardinäle, so ist der titulus Nebensache. Der Papst Leo IX. schreibt an den Patriarchen Michael von Konstantinopel, wie folgt: Unde clerici summae sedis cardinales dicuntur, cardini utique illi, quo caetera moventur, vicinius adhaerentes [3]). Also, nach dem Papste Leo IX. heißen die Kardinäle nicht von ihrem titulus Kardinäle, sondern von dem *Cardo*, dem Papste, dessen Räthe sie sind, heißen sie Kardinäle. Vor Leo IX. schrieb Papst Johannes VIII. in einem Briefe (89): Cardinis ecclesiae Romanae presbyter, und auf dem römischen Konzil vom J. 853 wird ein Geistlicher, Anastasius mit Namen, verurtheilt, den der Papst Leo IV. *presbyter Cardinis nostri* nennt, quem nos in titulo beati Marcelli martyris atque pontificis ordinavimus [4]).

Herr Dr. Binterim beruft sich auf das Kardinalat

---

cessarie al possesso del grado Cardinalitio, e particularmente, quella del chiudere ed aprir la bocca, trasferirsi alla sua chiesa titolare per pigliarne posesso. *Itinerario* etc. tom. II. p. 76.

1) Ius Canonic. P. I, tit. 22. C. I. n. 30.

2) Zacharia Raccolta dei Dissert. I. tom. VI.

3) Leo epist. I. ad. Michael. Patr. Const. c. 32.

4) Hard. Collect. Concil. tom. V. p. 75.

des Abtes Oderich von Vendôme [1]; aber das Kardinalat des Abtes Oderich von Vendôme beweiset nichts für die hier von Herrn Dr. Binterim vertheidigte Ansicht.

Auf das, was Herr Dr. Binterim am Schlusse dieses Passus seiner Berichtigung über das von mir gebrauchte Gleichniß sagt, antworte ich nicht.

Die alten und neuen Kardinäle. — Geschichtliche Andeutungen über das Kardinalat. — Gregor VII. — Nicolaus II. — Alexander III. — Die französischen Kardinäle. — Der Erzbischof von Kanterbury.

„Wenn J. W. J. Braun schreibt, es habe auch Kanzler und Vicekanzler gegeben die nicht Cardinäle gewesen, so liegt doch seiner Darstellung die Ansicht zu Grunde, daß solches nur Ausnahme, das Gegentheil die Regel war. Wenn das aber, so hat doch Leo IX. den kölner Erzbischof I. zum Erzkanzler gemacht, 2. ihm darin eine hohe Auszeichnung zugedacht, und wird also wohl, was beim Kanzler und Vicekanzler die Regel war, beim Erzkanzler nicht vermißt worden sein. Uebrigens kann ich mich für diesen Punkt auf das von mir in den Abhandlungen Gesagte beziehen.“

1) Herr Dr. Binterim verweiset uns auf seine frühere Schrift; hier, S. 33. sagt er: „der Abt Oderich von Vendôme habe den Titel der h. Prisca mit der Kardinalswürde erhalten, wie die aus Mabillon und Harduin bezogene Urkunde ausdrücklich meldet.“ Herr Dr. Binterim kann den Harduin, auf den er sich hier beruft, unmöglich angesehen haben; denn in der betreffenden Urkunde bei Harduin, fehlt der Zusatz *cum dignitate cardinali*. Auch Mansi hat diese Urkunde in seiner Konziliensammlung abdrucken lassen und auch hier fehlen die Worte, worauf alles ankömmt, nämlich: *cum dignitate Cardinali*. S. *Mansi Collect. Conc. nova et amplissima* tom. XIX. p. 971. ed. Venet.

Es sind immer wieder dieselben falschen alten Voraussetzungen, denen wir hier begegnen, es ist immer wieder dieselbe bekannte Willkühr im Raisonniren, welche uns in dieser Stelle des Herrn Dr. Binterim entgegentritt. Er selbst hat uns gesagt, der Name Cardinalis habe vor der Zeit des Papstes Nicolaus — also gewiß vor der Zeit Leo's IX. — die hohe Bedeutung nicht gehabt, die er später erhalten, aber er vergißt, wenn es darauf ankommt, was er selbst gesagt, und spricht, urtheilt und schließt, als hätte der Name Cardinalis vor achthundert Jahren dieselbe Bedeutung gehabt, welche er heut zu Tage hat. Wir wollen suchen die Sache durch eine allgemeine Betrachtung in ihr Licht zu stellen.

Es ist unnöthig, die kirchlichen Zustände zur Zeit Gregors VII. zu bezeichnen. Man kennt den großartigen Plan, den dieser Papst entworfen, man weiß welchen Kampf er hervorgerufen. Drei Dinge standen Gregor entgegen, sie mußten weggeräumt werden, wenn die Durchführung seines Planes gelingen sollte. Es waren: 1) die Wahl der Bischöfe und der Aebte durch die weltliche Macht, 2) die Simonie, 3) die Geringschätzung des Cölibats. So lange die Bischöfe und Aebte von der weltlichen Macht gewählt wurden, so lange die geistlichen Aemter für Geld und Gunst zu erlangen waren, so lange der Klerus durch die Bande der sinnlichen Liebe an die Welt gefesselt war, so lange konnte Gregor in dem großen Kampf, den er begann, auf die Geistlichkeit nicht rechnen [1]).

Die Wahl der Päpste selbst war nicht frei, sie wurden von der römischen Geistlichkeit und dem Volke gewählt, dann aber, als die Gräuel welche durch die Wahlumtriebe in Rom alles Maas überschritten, als der päpstliche Stuhl ein Spielball römischer Adelsfamilien geworden, und mehrmal zwei oder drei Päpste zugleich die Kirche nicht regierten, aber ärgerten, übernahmen die deutschen Fürsten es, den Papst zu wählen.

---

1) S. Ritters Handbuch der Kirchengeschichte I. Bd. S. 517. 4. Aufl.

Gregor VII. regierte die römische Kirche unter seinen unmittelbaren Vorgängern; sein Geist ging auf seine Nachfolger über.

Sollte sein Plan gelingen, so mußten würdige Päpste auf den Stuhl Petri erhoben werden, dazu aber war es nothwendig, daß die Wahl des Papstes von der weltlichen Macht und von dem Einfluß der leicht bestechlichen Menge frei gemacht wurde.

Den ersten Schritt dazu that Nicolaus II., welcher 12 Jahre früher als Gregor auf dem päpstlichen Stuhle saß [1]). Unter ihm wurde auf dem Konzilium zu Rom im Jahre 1059 beschlossen wie folgt:

„Wenn das Oberhaupt der römischen Kirche mit Tode abgeht, so sollen zuvörderst die Kardinalbischöfe auf das Gewissenhafteste die Wahl mit einander berathen; dann sollen sie den Kardinalklerus zuziehen, und so sollen denn die übrigen Geistlichen mit dem Volke hinzukommen, um ihre Zustimmung zu der Wahl zu geben. — Wählen soll man aber aus dem Schooße der Kirche (zu Rom), wenn ein Tauglicher vorhanden; ist aber kein solcher vorhanden, so soll man aus einer andern Kirche einen wählen — unbeschadet der Ehre und Hochachtung, welche man dem Kaiser schuldig ist." [2])

Durch diese Verordnung werden die Kardinalbischöfe, d. h. die suburbikarischen Bischöfe, bei der Papstwahl in die erste

---

1) Nicolaus II. starb 1061, Gregor VII. wurde 1073 Papst.

2) Decernimus atque statuimus ut obeunte huius Romanae universalis ecclesiae pontifice, in primis cardinales episcopi diligentissime simul de electione tractantes, mox ipsi clericos cardinales adhibeant, sicque reliquus clerus et populus ad consensum novae electionis accedat; nimirum praecaventes, ne venalitatis morbus aliqua occasione subrepat. — Eligatur autem de ipsius ecclesiae gremio, si reperitur idoneus; vel si de ipsa non invenitur, ex alia assumatur: salvo debito honore et reverentia dilecti filii nostri Henrici etc. Harduin. Collect. Concil. tom. VI. P. I. col. 1065.

Linie gestellt, die Kardinalpriester und Kardinaldiakonen in die zweite, die übrigen Geistlichen und das Volk in die dritte, und der Einfluß des römischen Kaisers wird auf das Maas der schuldigen Ehrerbietung zurückgebracht.

Die Wahl des Papstes lag somit von nun an wesentlich in den Händen der suburbikarischen, der Kardinal-Bischöfe, der Einfluß des Volkes und der übrigen Geistlichkeit, die nicht zum Kardinalat gehörte, war ganz zurückgeschoben.

Was sich so faktisch von selbst bilden mußte, das wurde von Alexander III. auf dem dritten Konzilium im Lateran 1179 auch gesetzlich festgesetzt. Hier wurde bestimmt: „nur derjenige solle der rechtmäßige Papst sein, welcher zwei Drittel der Stimmen der Kardinäle habe" [1].

Man braucht nur einen Augenblick bei diesen Gedanken zu verweilen, um zu begreifen, daß von nun an die Stellung und das Ansehen der Kardinäle ein ganz anderes wurde, als bisher. Sie traten an die Stelle der Kaiser, denen man das Recht genommen hatte, die Päpste zu wählen; sie traten an die Stelle des Volks welches sein Wahlrecht verloren; sie traten von nun an regelmäßig als Repräsentanten der Christenheit auf, bei einem Akte, der für die Kirche von unermeßlicher Bedeutung ist; sie traten zugleich als Wahlfürsten eines weltlichen Souverains auf, der, obgleich nicht stark an weltlicher Macht, dennoch durch die Verbindung derselben mit der geistlichen, selbst über die weltlichen Fürsten hervorragt.

Aus dem ausschließlichen Rechte der Papstwahl ent-

1) Statuimus igitur, ut si forte inimico homine superseminante zizania, inter cardinales de substituendo pontifice non potuerit concordia plena esse; et duabus partibus concordantibus tertia pars noluerit concordare, aut sibi alium praesumpserit nominare, ille absque ulla exceptione ab universa ecclesia Romanus pontifex habeatur, qui a duabus partibus fuerit electus et receptus. Harduin. Coll. Concil. Tom. VI. p. II. p. 1674.

springen, wie aus ihrem Kerne alle die Auszeichnungen und der Glanz, mit denen die späteren Päpste das Kardinalat umgeben haben, und deswegen beginnt die Geschichte des Kardinalats zwar nicht, wie viele Gelehrte geglaubt haben, mit Nicolaus II., aber mit ihm beginnt eine neue Periode desselben, die Periode seiner Macht und seines Ansehens, die Periode seines geistlichen und weltlichen Glanzes.

Aber diese Stufe hat das Kardinalat nicht auf einmal erstiegen. Die Bischöfe, Primaten und Patriarchen der katholischen Kirche haben dem wachsenden Ansehen und dem beanspruchten Vorrang der Kardinäle lange Widerstand geleistet, und sie haben demselben bis auf das Konzilium von Trient herab von Zeit zu Zeit in Wort und That den stärksten Ausdruck gegeben. Um keinen Verdacht partheiischer Auffassung oder Darstellung aufkommen zu lassen, möge hier folgende Stelle eines älteren Schriftstellers Aufnahme finden.

„Die Kardinalswürde ist nicht immer von dem Glanze umgeben gewesen, der sie jetzt umkleidet; denn der Kardinal-Bischof hatte keinen Vorrang über andere Bischöfe, wenn er jünger als diese war. Es stand über den Vorrang als dauerndes Gesetz fest, daß wenn zwei Bischöfe sich zusammen befanden, von denen der eine Kardinal war, der andre aber nicht, derjenige immer den Vortritt hatte, welcher der ältere war. Der Kardinalpriester stand höher im Range als die übrigen Priester, aber er stand niedriger im Range als alle Bischöfe. Daher stand die Würde des Bischofs höher als die des Kardinals, und daher wurde kein Bischof unter die Zahl der Kardinäle versetzt, aber von den Kardinalpriestern wurden viele zu Bischöfen befördert, diese aber hörten sofort auf sich Kardinäle zu nennen, sie nannten sich Bischöfe, weil dieser Name damals ehrwürdiger und glänzender war.“

„Als aber die Kardinäle größeres Ansehen und größere Macht erlangten, da wurden nicht aus den Kardinälen die Bischöfe, sondern aus den Bischöfen wurden die Kardinäle gewählt, weil nun der Vorrang weder nach dem Alter,

noch nach dem Zeitpunkte der Weihe bestimmt wurde, sondern nach dem Gutdünken der Päpste, welche den Kardinälen so viele Privilegien ertheilten, daß nicht bloß die Bischöfe, sondern auch die Metropoliten und die Patriarchen ihnen den Vorrang einräumen mußten. Dieses geschah zuerst im eilften Jahrhundert unter Gregor VII. und Urban II., wurde aber unter Alexander III. durch altes Herkommen bestätigt. Denn damals, wenn je sonst, als Friedrich von den Italienern besiegt war, strahlte das Ansehen der Päpste und der Kardinäle, und damals begann Alexander die Bischöfe in das Kardinalskollegium aufzunehmen." [1])

Der Vorrang der Kardinäle überhaupt über die Bischöfe war weit später noch nicht entschieden. Alexander III. (1162) gibt den Bischöfen noch immer den Vorrang über die Kardinäle schlechthin. Die Kardinal bischöfe unterschreiben immer zuerst, sie nennen sich nicht Kardinäle; nur die Kardinalpriester und Kardinaldiakonen fügen ihrer Unterschrift die Bezeichnung cardinalis bei. Diese Thatsache läßt sich durch unzählige Beispiele beweisen [2]). Faktisch steht der Vorrang um das Jahr 1196 noch nicht fest [3]).

Der mehrgenannte Erzbischof Konrad von Mainz wird als der erste Bischof betrachtet, welcher Kardinal geworden, aber es ist wohl zu merken, daß er Kardinalbischof, nicht aber Kardinalpriester geworden. Daß ein Bischof wie Konrad, Kardinalbischof wurde, darin war kein anomales Verhältniß gelegen, aber es war etwas ganz anderes,

1) Metropolitanarum urbium historia aut. Cantelio, e soc. Iesu Paris 1685. p. 341.

2) Episcopos Cardinalibus semper praefert Alexander III. an. 1162. et in ipsis certe subscriptionibus presbyteri diaconique soli Cardinales vocantur. *Thomassin vet. et nova ecclesiae discipl.* P. I. lib. II. c. 113.

3) Nec tamen illa sedendi supra episcopos praerogativa Cardinalium an. 1196. adhuc prorsus certa ac firma constabat. l. c.

wenn dieselbe Person, indem sie als Kardinal stieg, sich zugleich als Bischof unter die Priester und Diakonen herablassen sollte. Nach Cantel trat dieses neue Verhältniß erst unter Klemens III. (1189) ein, welcher den Bischof Johannes von Viterbo und den Bischof Ruffinus von Rimini unter die Kardinal priester aufnahm [1]). Nach Thomassin wurde 1186 der Patriarch von Bourges zum Kardinal ernannt, aber auch von ihm weiß Thomassin nicht, ob er zum Kardinalbischof oder zum Kardinalpriester ernannt wurde [2]). Im Jahre 1426 ernannte Martin V. den Erzbischof von Rouen zum Kardinal, er löste das Band, durch welches derselbe an sein Bisthum gebunden war. Weil aber mehre Bischöfe sich weigerten Kardinal zu werden, damit sie nicht dadurch genöthigt würden, auf ihre Bisthümer zu verzichten, so wurde diesem neuen Kardinal nachgegeben, sein Erzbisthum ad beneplacitum sedis apostolicae beizubehalten [3]).

Es ist der Mühe werth, jetzt noch einen Blick in die Geschichte des Kardinalats zu werfen. Wir wählen die Geschichte der französischen Kardinäle und fragen welche Männer waren es, die hier zuerst den Kardinalstitel erhielten? Waren es die Bischöfe, Erzbischöfe und Primaten Frankreichs? Keineswegs. Es waren fast ohne Ausnahme Klosteräbte und Mönche, welche von den nächsten Nachfolgern Nicolaus II. in Frankreich den Kardinalstitel erhielten. Leo IX. hatte im Jahre 1050 einen neuen Bischof für die

---

1) Cantel a. a. O. S. 341. Vgl. meine frühere Schrift S. 35—40. Note 32.

2) Thomassin l. c. c. 114. n. 9.

3) Thomassin l. c. n. 10. Anno 1426. archiepiscopum Rothomagensem Ioannem de Rochetaille Martinus V. cardinalium albo inscripsit, absolvitque ab ecclesiae Rothomagensis vinculo. At cum episcopi complures cardinalatum fugitarent, ne episcopatibus se suis exuere una cogerentur: novo huic Cardinali indultum est a Pontifice, ut archiepiscopatum retineret ad beneplacitum Apostolicae sedis. Nec acquievit cardinalatui archiepiscopus etc.

Diöcese Nantes in der Bretagne ernannt und zwar in der Person eines römischen Kardinals, des Abtes Ayricus von St. Paul. Der Kardinal Ayricus nahm diese Stelle zwar an, er bekannte, er sei nicht durch seine Verdienste zu derselben erhoben worden, sondern durch die Wahl des Papstes. Die Geistlichkeit von Nantes aber protestirte gegen ihn, weil sie bei der Wahl nicht gefragt worden war, und hob unter Anderm hervor, der Kardinal Ayricus sei ein Mann ohne Ansehen, ohne Gewicht! [1]) In einem Aktenstücke vom Jahre 1415 heißt es ganz allgemein: Cardinales qui bene servierant in eorum remunerationem et pro quiete ipsorum promovebantur ad cathedrales ecclesias [2]).

Wer diese geschichtlichen Andeutungen übersieht und erwägt, wer sich daran erinnert daß der Papst Leo IX. und Hermann II., Erzbischof von Köln, mit Tode abgegangen waren, ehe der Grund zu dem spätern Ansehen der Kardinäle von Nicolaus II. gelegt wurde, wer ferner erwägt, welche Stellung die damaligen Erzbischöfe von Köln sowohl in der Kirche als im Staate, als Kanzler des Reiches und Primaten einnahmen, dem wird es schwer sein zu begreifen, wie Jemand auf den Gedanken kommt, zu behaupten, Erzbischof Hermann II., Hermannus nobilis, der kaiserliche Erzkanzler [3]),

---

1) Nullius considerationis, nullius ponderis. Mabillon Annal. Ord. S. B. Tom. V. p. 521.

2) S. Acta varia de Schismate pontificum Avenionensium, in Martene Thesaurus tom. II. p. 1597.

3) S. Dr. Hennes, Hermann II. S. 16. — Die hohe und niedere Geistlichkeit des Mittelalters hielt in der Regel ungemein viel auch auf ihren äußern Vorrang, und verzichtete nicht leicht darauf, wo sie Ansprüche darauf zu haben glaubte. Beispiele davon liefern die langwierigen Primatialstreitigkeiten in fast allen Ländern Europas dar. Oft glich man die Streitigkeiten in der Weise aus, wie Leo IX. es auf dem Konzil zu Rheims that, indem er die Stühle in einen Kreis setzen ließ. Aber dies half nicht immer. Der Abt von [illegible] sprach das Recht an, neben dem Erzbischof von [illegible]

der Erzkanzler des Reiches durch Italien, der Verwandte der Ottonen, sei Kardinalpriester zu Rom gewesen [1]. Jedenfalls aber wird er unzweideutige Beweise von dem verlangen, der ihm zumuthet, diese Behauptung als Wahrheit anzunehmen.

Es kommt noch hinzu daß der Name Cardinalis damals ein sehr verbreiteter war. An allen Hauptkirchen, selbst in Stiftskirchen, gab es Kardinäle, Kardinalpriester und Kardinaldiakone, es gab solche, wie ich früher schon berichtet habe, zu Aquileja, Benevent, Pisa, Asti, Bergamo, Siena, Vercelli, Kapua, Salerno, Lucca, Piacenza, Verona, zu Trier, Salzburg, Orange, Nivers, Sens und an sehr vielen andern Orten. Es gab solche in Köln und selbst in Aachen, wie ich im Anhange zu dieser Schrift urkundlich nachweisen werde. Wenn nun auch ein Kardinalpriester von

einzunehmen, und wenn der Kaiser in Mainz erschien, zu dessen linker Seite zu sitzen. Die Behauptung dieses Vorranges führte mehrmals zu blutigen Händeln in der Kirche selbst. Im Jahre 1183 war Kaiser Friedrich I. in Mainz; sein Sohn Heinrich, der am 15. August 1169 zu Aachen zum Könige war gekrönt worden, sollte wehrhaft gemacht werden; große Feierlichkeit hatte statt. Der Abt von Fulda sprach das Recht an, den bezeichneten Platz einzunehmen. Der Erzbischof Arnold von Köln aber forderte, man solle die Stühle nach herkömmlicher Weise setzen, er wolle sehen, ob der Abt von Fulda es wagen würde, seinen (des Erzbischofs) Stuhl wegzusetzen. Der Erzbischof, welcher die Ansprüche des Abtes kannte, hatte für diesen Fall 4064 Soldaten nach Mainz kommen lassen! Der Erzbischof behauptete seinen Platz und der Kaiser erklärte sich bereit, dem Erzbischof durch einen Eid zu bekräftigen, daß er an der Sache keinen Theil habe. Nunc ergo si placet, sagte der Erzbischof von Köln, ponantur sedes more solito et si sedem meam deiecerit (der Abt von Fulda), sine contradictione similis sit altissimo. Chronic. Slavor. lib. III. c. 9.

1) In einer Urkunde vom J. 1037 bei Ughelli Tom. VII. nennt Hermann II. sich Archicancellarius s. Palatii. Vgl. Boehmer electa iuris civil. t. II, p. 460 ff.

solche Kanzler und Vicekanzler gegeben, die nicht Kardinäle waren.“ Hätte ich die Meinung ganz allgemein ausgesprochen, jenes sei Regel, dieses sei nur die Ausnahme gewesen, so hätte ich etwas Falsches behauptet. Jetzt ist es Regel, daß der Vicekanzler der römischen Kirche jedesmal Kardinal ist; aber darum, was jetzt ist, handelt es sich nicht, sondern darum, was vor achthundert Jahren, was um die Zeit Leo's IX. war. Waren nun damals die Kanzler und Vicekanzler in der Regel Kardinäle? Es würde eine schwere und große Arbeit werden, dieses überall aus den Quellen nachzuweisen, da die Nachrichten, welche über die Kardinäle der damaligen Zeit sprechen, sehr zerstreut und sehr unvollständig sind. Nehmen wir nun das Verzeichniß der Kardinäle von Onuphrius Panvinius [1]) wie es vorliegt, und übersehen einen Zeitraum von zweihundert Jahren, von Leo IX. bis zum Tode Urbans IV. im Jahre 1264, so finden wir, daß mindestens die Hälfte der Kanzler und Vicekanzler der römischen Kirche nicht Kardinäle waren, als sie Kanzler oder Vicekanzler wurden.

---

1) Onuphrii Panvinii Romanorum pontificum part. III. in Gualterii Chronicon Chonicorum tom. I. Francof. 1614 p. 249. Onuphrius Panvinius, welcher in seiner oft genannten Schrift de episcopatibus, titulis et diacon. Cardinal. das Verzeichniß der Kanzler unter Leo IX. beginnt, nennt als Kanzler Leo's den Diakon Petrus, und Friedrich von Lothringen; den dritten, Udo primicerius von Toul, welcher nicht Kardinal war, hat er ausgelassen und selbst von den beiden ersten ist es nicht ausgemacht, daß sie als Kanzler Kardinäle waren. Recenset Panvinius sub nono Leone, Petrum et Fredericum Lotharingum cancellarios quorum utrumque diaconum cardinalem vocat; praetermittit autem qui inter utrumque medius fuit, *Udonem* Tullensem primicerium, quem refert Zyllesius in diplomatibus s. Maximini num. 23, unde suspicari quis possit, nec reliquos duos Cardinales fuisse. Petrum certe nec apud Binium in tomis conciliorum nec apud Chapeavillium in notis, sive additione ad historiam Leod. tomo 2. nec a Kyriandro in commentariis Treverensibus aliter quam simpliciter diaconum vocari reperio; idemque obtinet de Frederico. *Mallinkrott de Archicancell. p. 203.*

Es ist hiernach falsch, was Hr. Dr. Binterim behauptet, die Kanzler und die Vicekanzler der römischen Kirche seien „in der Regel" oder wie er sich in seiner frühern Schrift S. 27 ausdrückt: die Kanzler und sogar die Vicekanzler [1]) der römischen Kirche seien gewöhnlich Kardinäle gewesen.

Gelänge es aber Hrn. Dr. Binterim zu beweisen, es sei in dem bezeichneten Zeitraume Regel gewesen, nur Kardinäle zu Kanzlern oder Vicekanzlern zu ernennen, so würde seine Sache doch dadurch nichts gewinnen.

Ich berufe mich übrigens auf Lunadoro [2]).

---

1) Der Vorsteher der römischen Kanzlei heißt bekanntlich nicht Kanzler, sondern Vicekanzler, *il Cardinale Vicecancelliere di Santa Chiesa*. Die Frage, wie dieses gekommen, wird von den Kanonisten sehr verschieden beantwortet, aber bis jetzt hat keine dieser Beantwortungen sich einer allgemeinen Zustimmung zu erfreuen. Böhmer leitet dieses von dem Erzkanzellariat der kölnischen Erzbischöfe her. Ceterum in perpetuam velut istius archicancellariatus memoriam illud invaluisse videtur, quod, qui in curia Romana officio cancellarii fungebantur, deinceps *Vicecancellarii* dicerentur, velut vices gerentes archicancellarii Coloniensis, in officii executione ob absentiam impediti. Quam coniecturam et illud adiuvat, quod Fridericum, Cancellarium, qui vice Hermanni archicancellarii et archiepiscopi Coloniensis bullas papales saepius recognovit, *Vicecancellarium* se primum a. 1053 subscripsisse observet *Ioannes Ciampinus*. — *Boehmer electa iuris civilis* tom. II. p. 460.

2) Bonifacio VIII. *ritorne* ai Cardinali l'impiego (das Kanzleramt) facendo Cardinale Richardo che prima era stato da lui dichiarato vicecancelliere. *Corte* di Roma. Tom. II. p. 139. Roma 1824. Vgl. Zeitschrift für Philosophie und kath. Theologie. N. F. 3. Jahrgang 4. Heft, S. 192. — Richter Lehrbuch des Kirchenrechts. Leipzig 1842. S. 208.

Zu welchem Zwecke Hermann II. die Kirche St. *Iohannis ante portam Latinam* übergeben worden sei. — Die suburbikarischen Bischöfe hatten ihre *hospitia* in Rom, eben so die Erzbischöfe von Trier, die Aebte von Monte Casino und von Fulda.

Ich habe mich vorzugsweise damit beschäftigt, zu zeigen, daß Hermann II. dadurch, daß ihm die Kirche St. Iohannis ante portam Latinam vom Papste verliehen wurde, nicht Kardinal geworden sei. Ich glaube dieses so klar gemacht zu haben, daß ein gegründeter Zweifel darüber nicht mehr übrig bleibe. Aber, kann man fragen, wozu denn hat Leo IX. dem Erzbischof Hermann II. jene Kirche geschenkt? Wie kam Leo IX. dazu, dem Erzbischofe von Köln eine römische Kirche zu schenken? Ich hätte meine Aufgabe gelöset, wenn ich diese Frage auch nicht beantwortete, und wenn ich sie auch nicht beantworten könnte. Aber ich will sie beantworten.

Ich habe in meiner ersten Schrift sowohl, wie in der gegenwärtigen, klare Andeutungen gegeben, ich verweise darauf hin, und werde nun die Frage zu erledigen suchen.

Ich habe bereits angeführt, daß die Päpste den Patriarchen der morgenländischen Kirche eigene Kirchen und Wohnungen in Rom verliehen hatten. Auch die suburbikarischen Bischöfe hatten eigene Wohnungen in Rom. Da Geschäfte diese Bischöfe häufig nach Rom riefen, da sie längere Zeit daselbst verweilen mußten, so war nichts natürlicher, als daß die Päpste ihnen zu diesem Zwecke eine Wohnung anwiesen. So war den Kardinalbischöfen von Sylva Candida die Kirche zu den hh. Adalbert und Paulin auf der Tiberinsel Lycaonia zu Rom als Wohnung von den Päpsten verliehen worden. Eine Bulle vom Papst Johannes XIX. vom J. 1026. setzt die Thatsache außer Zweifel [1]). Der Papst Benedikt IX.

1) Concedimus et confirmamus etiam ecclesiam ss. Adelberti et Paulini - - - ut sit vobis vestrisque successoribus cum volueritis episcopale *domicilium et congruum receptaculum opportunumque habitaculum.* Ughelli Italia sacra tom. I. p. 113.

bestätigt den Bischöfen von Sylva Candida den Besitz dieser Kirche und zwar zu demselben Zwecke mit denselben Worten im Jahre 1033 [1]).

Wie der Kardinalbischof von Sylva Candida, so hatte auch der Kardinalbischof von Porto seine eigene Kirche in Rom, die Kirche St. Iohannis inter duos pontes; sie war ihm zu demselben Zwecke, wie dem Bischof von Sylva Candida, als Wohnung vom Papste verliehen worden [2]). Die genannten Bischöfe besaßen noch andere Kirchen in Rom, es ist zu unserm Zwecke nicht nöthig, weitläufiger darüber zu sprechen. Der Kardinalbischof von Präneste hatte seinen Pallast zu St. Maria Maggiore, in welchem er, wenn er in Rom verweilte, wohnte. Coelestin III. bestätigte im Jahre 1191 den Kardinalbischöfen von Präneste den Besitz dieses Pallastes [3]).

Der Kardinalbischof von Tusculum hatte lange Zeit eine angemessene Wohnung in Rom entbehrt. Honorius III. fand es billig, diesem Bedürfnisse abzuhelfen [4]).

Wie die Kardinalbischöfe in Rom ihre hospilia hatten, so finden wir, daß auch andere Suffraganbischöfe *episcopia*, eigene Wohnungen in der Stadt ihres Metropoliten hatten, welche sie bezogen, wenn sie sich zu den Konzilien oder zur Erledigung anderer kirchlichen Angelegenheiten an den Sitz des Metropolitanbischofes begaben. Ein Beispiel liefert uns die Kirche von Ravenna [5]).

Aber nicht blos Bischöfe und Primaten, selbst einzelne

---

1) Ughelli l. c. tom. I. p. 113.
2) Ughelli l. c. tom. I, p. 113. Daselbst p. 122. 138. 145. 155.
3) Ughelli l. c. p. 228.
4) Cum Tusculanus episcopatus *habitaculum* in Urbe non habuerit hactenus *opportunum*, Nos volentes tam tuis, quam successorum tuorum incommoditatibus, quae ex hoc provenire poterunt, obviare, ecclesiam sanctae Mariae in monasterio, consilio fratrum nostrorum episcopatui tuo iure concedimus. *Bulla Honorii III. Ughelli Ital. sacr. tom. I, p. 266.*
5) Agnellus in vita s. Apollinaris.

Aebte hatten solche hospitia in Rom vom Papste geschenkt erhalten. Der Abt von Cava war im Besitz der Kirche St. Laurentii in Panisperna [1]). Der Abt von Fulda rühmte sich des Besitzes der Kirche St. Andreä in der Nähe von Maria Maggiore. Die Abtei Fulda bewahrte eine Reihe von päpstlichen Bestätigungen dieses Besitzes; sie sind abgedruckt in dem Codex Probationum von Schannat. Unter diesen päpstlichen Bullen befindet sich auch eine von Leo IX., darin lautet die betreffende Stelle also: Concedimus etiam atque donamus vobis carissime ac dilectissime Fili, vestrisque successoribus abbatibus in perpetuum, pro magno amore et nimia dilectione quam circa vos habemus et deinceps habere cupimus, monasterium sancti Andreae apostoli, quod vocatur Exaiulum, situm Romae iuxta ecclesiam sanctae dei genitricis Mariae semper virginis, quae vocatur ad praesepe, cum omnibus mansionibus, caminatis, cellis, vinariis et coquina, cum vineis, hortis etc. [2]). Schannat, indem er die Besitzungen der Abtei zu Fulda aufführt, bemerkt, ehe er von dem Kloster St. Andreä zu Rom spricht, es sei damals, wo die Anwesenheit der Aebte von Fulda sowohl wegen kirchlicher als politischer Geschäfte in Rom öfter erfordert worden sei, nicht blos anständig, sondern auch Bedürfniß für sie gewesen, daselbst ein würdiges und bequemes *hospitium* zu besitzen. So hoch die Ansprüche auch waren, welche die Aebte von Fulda auf Rang und Titel machten, auf den Grund des Besitzes der Kirche St. Andreä in Rom sich die

1) Bullar. Casinense tom. 2. c. 17.

2) Schannat Codex probat. XLVIII, p. 165. Dieselbe Schenkung wird mit denselben Worten bestätigt von Viktor II. im Jahre 1057. [1]); von Alexander II. im Jahre 1064. [2]); von Calixtus II. im Jahre 1122. [3]) von Innocenz II. im Jahre 1131. [4]) und abermals von Innocenz II. im Jahre 1137.

1) Daselbst p. 166.
2) Daselbst p. 167.
3) Daselbst p. 171.
4) Daselbst p. 172.

Kardinalswürde beizulegen, ist ihnen und auch Schannat, der Alles aufsucht, was den Glanz derselben erhöhen kann, nicht eingefallen [1]).

Es würde auffallen, wenn die Aebte von Monte-Cassino, dem Stammkloster des Stiftes von Fulda einer gleichen Begünstigung in Rom sich nicht zu erfreuen gehabt hätten, und in der That bewilligte oder bestätigte ihnen Papst Victor II. ganz in demselben Sinne wie den Aebten von Fulda die Kirche St. Crucis in Ierusalem. Quotiescunque Romam ad servitium sanctae Romanae ecclesiae veneritis, in sancta Hierusalem palatii susurriani (sessoriani) *hospitium* habeatis; das sind die Worte des Papstes [2]).

Daß der Papst den Erzbischöfen von Trier die Cella quatuor Coronatorum geschenkt, und daß man daraus die erbliche Kardinalswürde der trierschen Erzbischöfe hat herleiten wollen, ist in unserer früheren Schrift berichtet worden. Welche Bedeutung diese päpstliche Schenkung für die Erzbischöfe von Trier gehabt, das haben wir früher schon auseinandergesetzt. Jetzt können wir eine merkwürdige Stelle aus dem Berichte eines Ungenannten über die Thaten des Trierschen Erzbischofes Balduin, welcher seinen Bruder, den Kaiser Heinrich VII. auf seinem Zuge durch Italien begleitete, mittheilen, die ein ganz klares Licht über diese Schenkung verbreitet. Der Kaiser zog im Mai des Jahres 1312 in Rom zur Krönung, welche am 1. Juni im Lateran feierlich vollzogen wurde, ein. Der Kaiser wohnte in einem eigenen Pallaste, aber wo wohnte der Erzbischof von

---

1) Ibidem commodo ac condigno aliquo beneficio frui. *Schannat, dioecesis Fuldensis* p. 90. Eckhart hat dieses Werk des Schannat einer scharfen und scharfsinnigen Kritik unterworfen; doch ist dieselbe nicht so beschaffen, daß wir auf eine Beurtheilung derselben hier eingehen müßten. S. *Animadversiones historicae et criticae in S. Fr. Schannati dioecesin et Hierarchiam Fuldensem. Wirceburg*. 1727. p. 55 ff.

2) S. Mabillon Annal. Ord. s. Bened. tom. IV, num. LXXIV. p. 745.

Trier? „Herr Baldewin aber, so schreibt der Ungenannte, stieg in der *Cella Quatuor Coronatorum* ab, welche zur Wohnung für die Erzbischöfe von Trier bestimmt ist, wenn sie nach Rom kommen, und so rief er es sehr zweckmäßig in die Erinnerung zurück, daß dieselbe zum Besitze seiner trierschen Kirche gehöre. Wenn derselbe in Rom anwesend ist, so hat er als Vorgesetzter das Recht, alle daselbst erledigten Pfründen zu vergeben [1]."

Im Jahre 975 hatte Papst Benedikt VII. den trierischen Erzbischöfen die Cella Quatuor Coronatorum geschenkt, die Erzbischöfe von Trier hatten dieselbe später im Jahre 1312, also nach 337 Jahren noch im Besitze, aber nicht als Kardinäle, sie war nur das Absteigequartier für die Erzbischöfe von Trier, wenn sie durch Geschäfte nach Rom gerufen wurden.

---

1) Dominus vero Baldewinus cellam Quatuor Coronatorum *ad* archiepiscopi Treverensis *habitationem* cum Romam venerit *pertinentem* intravit, et eam ad suae ecclesiae Treverensis proprietatem pertinere ad memoriam revocavit utiliter. Eo ibi existente, omnia beneficia ibidem vacantia habet conferre (ut) Praepositus. S. Gesta venerabilis domini Baldewini de Luczenburch in *Balusii Miscell.* tom. I, p. 117. Die Stelle ist abgekürzt in die Gesta Trev. tom. II. S. 223. der Ausgabe von Wyttenbach und Müller übergegangen. Vergl. daselbst die Anmerkung S. 7. im Anhange. Baluz hielt den ungenannten Schreiber des Berichtes für einen Zeitgenossen Balduins. Brower Annal. Trevirens. lib. XVII, welcher aus dem Berichte des Ungenannten geschöpft hat, schreibt: Balduinus autem Cellam quatuor Coronatorum, veterem ecclesiae Trevericae possessionem et priscis archiepiscopis olim habitatam *hospitii* sedem sibi delegit. —

Ich habe in meiner frühern Schrift S. 37. die Stelle von Christianus Lupus angeführt, welcher ganz so wie Hr. Dr. Binterim argumentirt: die Bischöfe von Trier besaßen die cella quatuor coronatorum; diese Celle war ein Cardinalstitel, also waren der Erzbischof Theoderich und alle seine Nachfolger Kardinäle.

Wir glauben es sei nunmehr der letzte vernünftige Zweifel gegen die Behauptung gehoben, der Papst Leo IX. habe dem Erzbischofe von Köln, Hermann II., und seinen Nachfolgern die Kirche St. Iohannis ante portam Latinam, lediglich als *hospitium* angewiesen.

Die Kardinäle der kölnischen Kirche, — der trierschen Kirche, — und der magdeburger Kirche.

Zum Schlusse dieser Erörterungen wollen wir noch kurz über die Kardinäle der Kirche zu Köln und des Stiftes zu Aachen sprechen.

Wie viel solcher Kardinäle gab es in Köln? Man könnte vermuthen, die Zahl derselben habe sich auf vierzehn belaufen, doch ergibt es sich bei näherer Betrachtung, daß nur von sieben und zwar von sieben Kardinalpriestern hier die Rede ist. In der Bulle Leo's IX. heißt es: concedimus etiam ut maius altare ecclesiae tuae matris Virginis honori dedicatum et aliud ibidem apostolorum principi b. Petro addictum reverenter ministrando procurent septem *idonei Cardinales presbyteri* dalmaticis induti, quibus etiam cum totidem diaconibus et subdiaconibus ad hoc ministerium prudenter electis, ut sandaliis utantur, concedimus et constituimus. Es werden hiernach nur sieben Kardinalpriester genannt. Die sieben (totidem) Diakonen und Subdiakonen erhalten nur das Privilegium sich der Sandalen zu bedienen. Klarer wird die Sache ausgesprochen in der Bulle Eugen's III.: statuimus praeterea, ut *septem idonei presbyteri* cardinales in praedicta ecclesia ordinentur, qui induti dalmaticis et mitris ornati, ad principalia duo altaria eiusdem ecclesiae, cum totidem diaconibus ac subdiaconibus, quibus sandaliorum usum concedimus, missarum solemnia in festivis diebus tantummodo administrent.

Damit stimmen die Bullen Hadrians IV. und Alexanders III., in welchen die Privilegien der kölnischen Kirche bestätigt werden, überein. In Köln hatten sonach nur sieben

Kardinalpriester, in Aachen dagegen hatten vierzehn Kardinäle, sieben Kardinalpriester und sieben Kardinaldiakonen das gedachte Privilegium, und der Kirche zu Magdeburg werden zwölf Kardinalpriester, sieben Kardinaldiakonen und vierundzwanzig Kardinalsubdiakonen von der Magdeburger Chronik zugeschrieben [1]). Indessen hat schon Mallin-

---

1) Hic igitur benignissime illum suscipiens pro pio studio gloriosissimi Imperatoris, quod in amplificatione divini cultus habebat, gaudens, ideoque iustis eius petitionibus annuens illum apostolica auctoritate archiepiscopum fore eiusque successores decrevit: cui et pallium ad missarum solemnia celebranda dedit, et ipse nimia dilectione commonitus 15. Kalend. Novembr. id est, in festo s. Lucae evangelistae ordinavit et privilegio apostolicae auctoritatis sanxit ac confirmavit eum in omni ordine ecclesiastico primatum habere omnium ecclesiarum archiepiscoporum qui in Germania sunt ordinati, in Gallia quoque Coloniensi, Moguntiensi, Trevirensi archiepiscopis, per omnia honore similem esse, crucis signaculum ante se ferre et inter cardinales episcopos Romanae sedis consortium habere. Praeterea duodecim presbyteros, septem diaconos, viginti quatuor subdiaconos cardinales, ad morem sanctae Romanae ecclesiae ordinare, qui ad principale altare ministrantes quotidie, excepto ieiunio, dalmaticis, festis vero sandaliis uterentur: et presbyteri et abbates s. Ioannis Baptistae tunicis induerentur et ut his exceptis episcopis super altare in honorem B. Petri Mauriciique dedicatum missam celebrare aliquis nullo modo praesumeret. Praeterea statuit eum esse metropolitanum totius ultra Salam et Albiam Slavorum gentis tunc ad Deum conversae vel convertendae. Herr Dr. Binterim schreibt S. 36 seiner ersten Schrift: „Papst Johannes XIII. erhob bei Errichtung des Erzbisthums Magdeburg die Erzbischöfe dieser Metropole nicht nur zu Primaten in Deutschland, sondern gesellte sie auch den römischen Kardinalbischöfen bei. Das erzählt der Mönch Wittichind von Corvey in seinen Annalen, wovon Meibom ein Fragment herausgegeben hat, wofür Mabillon noch andere Belege angibt.“ Hr. Dr. Binterim citirt nun: «(Meibom) *tom. II. scriptor* p. 273.» und *Acta sanctorum Benedict. saecul. V. tom. VII.* p. 568. *edit. Venet.* Die mitgetheilte Stelle kommt nun allerdings bei Meibom an dem

trotz Bedenken dieser Stelle in den Annalen von Magdeburg geäußert [1]).

von Hrn. Dr. Binterim angeführten Orte vor; aber dort sind nicht die Annales des Witekind von Corvey, sondern es ist daselbst das Chronicon Magdeburgense abgedruckt; die Stelle ist auch nicht aus den Annalen Witekinds, sondern aus der genannten Chronik von Magdeburg, und diese Stelle ist auch nicht ursprünglich aus der genannten Chronik von Magdeburg, sondern sie ist aus einem Chronico Magdeburgensi manuscripto, und dieses Fragment aus dem chronico magdeburgensi manuscripto haben beide Meibom, der ältere und der jüngere, in den verschiedenen von ihnen besorgten Ausgaben der rerum Germanicarum etc. abdrucken lassen, *post* Witichindi Annales, nach den Annalen, hinter den Annalen des Witikind, und in der letzten, von Hrn. Dr. Binterim citirten Ausgabe steht diese Stelle im I. Bande S. 733. S. Dönniges Jahrbücher des deutschen Reichs, von Leopold Ranke, I. B. 3. Abtheilung S. 968 Note 7.

Aber wie kömmt Hr. Dr. Binterim dazu, diese Stelle dem Witekind zuzuschreiben? Wahrscheinlich so: Herr Dr. Binterim citirt den Mabillon und in der von ihm citirten Stelle schreibt Mabillon also: Haec omnia fuse commemorantur in ipsius Ottonis litteris apud Meibomium *post Witichindi Annales*. Meibom hat die Annales des Witekind und die hiehergehörigen Diplome des Kaisers Otto abdrucken lassen. Nun sagt Mabillon zum Belege für das, was er erzählt hat: haec omnia fuse commemorantur apud Meibomium *post* Withichindi Annales, d. h. in den Aktenstücken, welche nach den Annalen, hinter den Annalen des Witichind abgedruckt worden sind. Hr. Dr. Binterim scheint dieses *post* mißverstanden zu haben. Meibom hat auch kein Fragment von diesen Annalen, sondern alle drei Bücher der Annalen ganz abdrucken lassen. Vgl. darüber Pertz, scriptores tom. V. p. 408. Von dem bei Meibom abgedruckten Chronicon Magdeburgense schreibt Samuel Walther wie folgt: „Dieses (Chronicon) ist in Meibomii etc. zu finden. Der Autor, der es zuerst aufgesetzt, hat im 14. sec. unter dem Erzbischof Otto gelebet, wie p. 341 klar zu sehen. — Der *Stylus* ist schlecht, vom Origine der Stadt Magdeburg ist es nicht richtig. Fabeln laufen auch mitunter, hat aber doch lauter Particularia.“ *Monumentum Magdeburgicum*. Magdeburg 1725. S. 2.

1) De archicancellariis etc. p. 204.

Bis zum zehnten Jahrhunderte kannte man nur Kardinalpriester und Kardinaldiakonen; später wird auch wohl ein Kardinalsubdiakon genannt, aber nur als seltene Ausnahme. Auch die suburbikarischen Bischöfe nannten sich in der frühern Zeit nicht Kardinäle; seit dem achten Jahrhunderte wurden sie *episcopi Romani*, und erst seit dem eilften episcopi cardinales ecclesiae Lateranensis genannt [1]; sie erhielten diesen Namen später als die Kardinalpriester und die Kardinaldiakonen. Es bleibt daher um deswillen schon auffallend, wenn die Chronik von Magdeburg erzählt: um die Mitte des zehnten Jahrhunderts seien an der Kirche zu Magdeburg nicht weniger als vier und zwanzig Kardinalsubdiakonen ad morem sanctae Romanae ecclesiae angestellt worden. In der Bulle Johannes XII., durch welche Magdeburg zum erzbischöflichen Sitze erhoben wird, kömmt keine Spur von diesen Auszeichnungen vor, und wenn man dem Winke des Hrn. Dr. Binterim folgt und sich bei Mabillon nach mehren andern Beweisen außer der Stelle in der Magdeburger Chronik umsieht, so wird man nichts finden.

Am einfachsten ist die Bestimmung in dem Privilegium Benedikt's VII. für die Kirche von Trier; es heißt darin ohne alle nähere Bestimmung: Cardinales quoque presbyteri fratri nostro Theodorico archiepiscopo missam celebranti dalmaticis, et diaconi una cum presbyteris sandaliis utantur [2].

Ich habe in meiner frühern Schrift ein großes Verzeichniß von bischöflichen Kirchen gegeben, bei denen Kardinäle vorkommen. Es würde zur Aufklärung der dunkeln Geschichte des Kardinalats beitragen, wenn man genau bestimmen könnte, welche Klasse von Geistlichen in der Regel diesen Titel geführt hätte. Darüber aber sind die Ansichten sehr verschieden.

---

1) Pelliccia, Politia ecclesiae christianae tom. I. p. 105. edit. Colon.

2) Gesta Treviror. tom. I, p. 107, *Hontheim* las *Schandaliis* und erklärte dies so: schandalia seu scandalia sunt gradus quibus

Einige glauben, es seien unter der städtischen Geistlichkeit diejenigen gewesen, welche eine feste, selbstständige Stellung gehabt, mit einem Worte die Pfarrer: andere glauben, es seien die vornehmsten Geistlichen bei einer bestimmten Kirche gewesen, und cardinalis bedeute so viel als principalis; andere wiederum, wie Muratori, meinen nur diejenigen hätten den Titel Kardinal in der alten Zeit gehabt, welche die ständigen Rektoren der ecclesiae baptismales (Pfarrkirchen) oder Diaconiae gewesen [1]; wiederum andere meinen die Kardinäle seien nichts anders gewesen als die Domherren, die Canonici, und Lupi versichert in Frankreich sei diese Benennung allgemein gewesen. Herr Dr. Binterim sagt S. 33 seiner frühern Schrift über unsere Frage, „es seien die ältesten oder ersten bei einer Kirche fest angestellten Priester Kardinalpriester genannt worden, wie auch die *Decretalis Cap. 2. X. de officio* archipresbyteri, die Antonius Augustinus bei van Espen, dem h. Pabst Leo zuschreibt, klar anzeige; ja selbst in der fraglichen Urkunde des Papstes Leo, würden die vorzüglichsten Domherren der kölnischen Kirche *Presbyteri cardinales* genannt, wie dies auch in den Bestätignngsurkunden für Magdeburg und Trier geschehe."

Herr Dr. Binterim versichert, die ältesten oder ersten bei einer Kirche fest angestellten Priester seien Cardinales genannt worden. Aber wie wird Herr Dr. Binterim beweisen, daß die ältesten solcher Priester Kardinäle genannt werden? Mit der Stelle bei van Espen? Aber darin kommt gar nichts von ältesten Priestern vor. — Herr Dr. Binterim sagt: die ältesten oder ersten. Soll das heißen die ältesten das ist die ersten, oder soll das heißen die ältesten und neben den ältesten, die ersten dem Range nach?

---

elatius ac honoratius statur sedeturve. Die Lesart ist offenbar falsch.

1) Muratori Antiquitates Italicae medii aevi tom. V. edit. mediol. p. 156.

Herr Dr. Binterim versichert in der Urkunde Leo's selbst würden die vorzüglichsten Domherren der kölnischen Kirche *presbyteri* cardinales genannt. Ich habe schon oben dieser Stelle Erwähnung gethan. Ist das wahr, was Herr Dr. Binterim hier versichert? Werden in der Bulle Leo's IX. an den Erzbischof Hermann II. die vorzüglichsten Domherren der kölnischen Kirche in der That Kardinäle genannt?

Man sehe die Stelle an, wir haben sie kurz vorher S. 258 mitgetheilt, darin steht kein Wort von Domherren der kölnischen Kirche. Man müßte vorher wissen, daß nur Domherren Kardinäle genannt worden, um zu sagen, idonei cardinales presbyteri seien Domherren gewesen.

Aber Herr Dr. Binterim hat sich ja unmittelbar vorher auf van Espen berufen, der seine Ansicht klar beweisen soll. Aber was lehrt van Espen an jener Stelle? Antwort: daß die Kardinäle Pfarrer gewesen! Den Inhalt jener Stelle geben die nachstehenden Worte, welche van Espen dort anführt, genau wieder. *Cardinales* sacerdotes hoc loco non Urbis tantum Romae, sed *aliarum* etiam civitatum *primos* interpretamur, quibus tituli, id est, *parochiae* committuntur [1]). Darnach also wären die sieben kölnischen Kardinäle, sieben kölnische Pfarrer gewesen!

Herr Dr. Binterim beruft sich auf die Bestätigungsurkunden für Magdeburg und Trier. „Bestätigungsurkunde für Magdeburg"? Was für eine Urkunde ist damit gemeint? In der Bulle Johannis XII., wodurch Magdeburg zum Erzbisthum erhoben wird, kommt kein Wort von all' den erwähnten Privilegien der Magdeburger Kirche vor; die Magdeburger Chronik aber ist keine Bestätigungsurkunde. Wäre es aber richtig, was Herr Dr. Binterim behauptet, so hätte Magdeburg gleich bei seiner Erhebung zum Erzbisthum ein Domkapitel von nicht weniger als dreiundvierzig Mitgliedern; 24 Subdiakonen, 7 Diakonen und 12 Priestern erhalten!

---

1) Van Espen, Ius eccl. P. I. tit. XXII. VIII.

Aber das ist noch nicht alles; nach Herrn Dr. Binterim waren nicht alle fest angestellten Priester Kardinäle, sondern nur die ältesten oder ersten, nicht alle Domherren zu Köln waren Kardinäle, sondern nur die vorzüglichsten und wie groß muß nun das Domkapitel von Magdeburg gewesen sein, wenn nicht weniger als 43 vorzügliche Domherren in demselben saßen? Sie waren doch unmöglich alle die vorzüglichsten.

Wir wollen die übrigen Bullen an die kölnischen Erzbischöfe, welche Herr Dr. Binterim am Ende seiner ersten Schrift hat abdrucken lassen, nun ansehen, um uns zu unterrichten, was diese über unsere Frage sagen.

Die Bulle Eugen's III. an den Erzbischof Arnold II. von Köln enthält nichts, was ein Licht über unsere Frage verbreiten könnte; sie sagt einfach: ordinentur in praedicta ecclesia septem idonei presbyteri cardinales u. s. w., dagegen enthält die Bulle Hadrians III. einen Zusatz, welcher unsere Aufmerksamkeit verdient. Hier heißt es: statuimus praeterea ut septem idonei presbyteri cardinales qui sint specialiter et principaliter de capitulo eiusdem ecclesiae, in praedicta ecclesia ordinentur, qui induti dalmaticis et mitris ornati . . . administrent. Hier also wird bestimmt, daß diese sieben Kardinalpriester specialiter et principaliter aus dem Kapitel genommen werden sollen, aber daraus, daß dieser Bestimmung hinzugefügt wird — sie sollten principaliter aus dem Domkapitel gewählt werden, entnehmen wir, daß es nicht nothwendig war sie aus dem Domkapitel zu nehmen, sondern daß auch anderweitige Geistliche dazu bestimmt werden konnten. Die Kardinalpriester werden auch nicht durch diese Bullen ernannt, sie werden als vorhanden vorausgesetzt, es wird ihnen nur übertragen, in der Dalmatik und mit der Mitra an den beiden bezeichneten Altären zu fungiren, und somit gewähren alle diese Bullen über die Frage, was diese Kardinäle gewesen seien, sehr wenig Aufschluß. Daß die Diakonen und Subdiako-

nen, welche mitfungiren sollen, Kardinäle seien, wird nicht gesagt.

Ich will zum Schlusse dieses Kapitels noch eine Stelle mittheilen, welche Herr Dr. Binterim mit mehr Glück als die Stelle aus van Espen für sich hätte anführen können. Doch wird man sich hüten müssen, mehr aus derselben herzuleiten, als in derselben gelegen ist. Leo IX. verlieh bei seiner Anwesenheit in Rheims dem Hochaltar in der dortigen Domkirche folgendes Privilegium: Deliberamus itaque et coram hac sancta synodo promulgamus, statuimus et confirmamus, ut haec ecclesia hoc privilegium nostrae auctoritatis supra ceteras Franciae ecclesias habeat, quatenus nulla ecclesiastici ordinis magna vel parva persona in hoc altari quod consecravimus, missam celebrare praesumat, nisi Remorum archiepiscopus et huius loci abbas, et cui licentiam concedet; permissa eadem licentia canonicis Remensis ecclesiae bis in anno, in pascha scilicet et in rogationibus, septem presbyteris legitimis ad hoc officium deputatis, quos et scientia ornet, morum gravitas et vitae probitas commendet. Nach Mabillon, welcher auf das Privilegium der kölnischen Kirche verweist, und daraus herleitet, daß unter den canonicis der Kirche von Rheims Kardinäle zu verstehen seien, hat sich dieses Privilegium bis auf seine Zeit, d. i. bis in's vorige Jahrhundert, in Rheims erhalten [1]).

Ich habe hier nur die Aufgabe, zu zeigen, daß Hermann II. nicht Kardinal der römischen Kirche gewesen, daß es überhaupt keine geborenen Kardinäle der kölnischen und trierschen Kirche gegeben habe, ein weiteres Eingehen auf diese besondere Frage liegt somit jenseits der Grenzen meiner Aufgabe.

---

1) Acta sanct. ord. s. Benedicti, saecul. VI. p. I. p. 720 und 726. edit. Paris.

Der Primat und das römische Kardinalat der Erzbischöfe zu Magdeburg. — Die Kardinäle der Magdeburger Kirche.

Ich habe in dem vorhergehenden Kapitel der Kirche und Kardinäle von Magdeburg Erwähnung gethan; ich komme hier wieder auf dieselben zurück. Herr Dr. Binterim hat in der Geschichte der Kirche von Magdeburg ein so herrliches Beispiel, daß er mit großem Vertrauen dasselbe seinen Gegnern glaubt entgegenhalten zu können, und daß er die Kirche von Magdeburg ebenfalls mit erblichen oder geborenen Kardinälen bereicherte. „In der Bulle des Pabstes Johannes XIII.“ sagt er, unmittelbar nach jenen in der Note auf S. 258 mitgetheilten Worten, „ist zwar keine ausdrückliche Rede von dem Kardinalat, aber wenn die Primatialwürde mit einem erzbischöflichen Sitze für immer vereinigt werden konnte, warum nicht auch die Kardinalswürde?[1]“ Ich zweifle nicht, daß Jedermann mit Hrn. Dr. Binterim in diesem Satze von ganzem Herzen einstimmen wird. Denn wer sollte leugnen, daß das nicht hätte geschehen können! Aber was würde daraus werden, wenn Jedermann, der Kardinal sein könnte, es auch wirklich wäre? Doch wir wollen uns nicht bei dem Raisonnement des Hrn. Dr. Binterim aufhalten, wir wenden uns zu der Geschichte der Kirche von Magdeburg.

Die Stadt und Kirche von Magdeburg hat sich der ausgezeichnetsten Gunst des Kaisers Otto des Großen zu erfreuen gehabt; sie ist sein vorgezogenes Kind und verdankt ihm Dasein und Glanz. Aber man war mit dem Glanze nicht zufrieden, und man suchte dem jungen Erzstifte Vorzüge beizulegen, wodurch es nicht blos neben die uralten Kirchen von Köln, Trier und Mainz zu stehen kam, sondern dieselbe auch fast überstrahlte. Es genügte nicht, daß die Erzbischöfe von Magdeburg den gleichen Rang mit Mainz, Trier und Köln, und auch die Würde eines Primas (?) von Deutsch-

1) Hermann II. S. 87.

fürsten, welche nicht in Rom wohnten, die Kardinals- würde.“ Um mich zu widerlegen verweist mich Hr. Dr. Binterim auf die von ihm angeführten Beispiele, unter denen das Beispiel des Bischofs Gerbald von Lüttich ist. Ich frage nun weiter: war der Bischof Gerbald von Lüttich zugleich Bischof von Lüttich und Kardinal der römischen Kirche, so daß der Bischof Gerbald zu Lüttich wohnte und römischer Kardinal war, wie jetzt der Erzbischof von Mecheln, der in Mecheln wohnt und zugleich Kardinal der römischen Kirche ist? Die letzte Zeile, welche Herr Dr. Binterim aus dem magnum chronicon Belgicum abgeschrieben, ist diese: Praefuit (Gerbaldus) ecclesiae octo et viginti annis: *Postea* cardinalis ordinatus. Was ist also klarer, als daß der Bischof Gerbald später, nachdem er Bischof von Lüttich zu sein aufgehört hatte, Kardinal wurde? Und nun folgt unmittelbar auf diese auch von Hrn. Dr. Binterim mitgetheilten Worte, folgender Zusatz: *Sed post mortem reductum est corpus eius et in ecclesia Leodiensi sepultum.* Hiernach starb Gerbald nicht in Lüttich, sondern anderswo, sonst hätte man nicht nöthig gehabt seine Leiche nach Lüttich zurückzubringen [1].

Ein anderes Beispiel führt uns Hr. Dr. Binterim mit folgenden Worten vor: „Am Ende des eilften oder am Anfange des zwölften Jahrhunderts, wurde Poppo, Bischof zu Metz, unter die Kardinalpriester aufgenommen,“ und dafür beruft er sich auf D'Achery spicil. Tom. VI. p. 661. [2].

Allein was finden wir hier? Erstens finden wir hier nicht, daß Poppo, Bischof von Metz, Kardinal gewesen. Von seinem Nachfolger Stephanus, welcher nicht am Ende des eilften Jahrhunderts, sondern im Jahre 1120 Bischof von Metz wurde, wird gesagt, daß er in Rom vom Papste Ca-

1) Nach andern starb Gerbaldus, Ghaerbaldus 808 und war nur 25 Jahre Bischof von Lüttich. S. Harzheim Concil. Germ. tom. I, 360. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands I. Bd. S. 563. Uns beschäftigt hier natürlich nur das Chronicon magnum Belgicum.

2) In der neuen Ausgabe. Tom. II. p. 229.

lixtus II., seinem Oheim, geweiht worden, sowohl das Pallium als den Kardinalstitel erhalten habe. Hr. Binterim schreibt: Poppo (d. i. Stephanus) sei unter die **Kardinalpriester** aufgenommen worden; im Texte steht einfach, cardinalis. Woher weiß nun Hr. Dr. Binterim, daß Stephanus Kardinalpriester geworden? Er schreibt das so hin, weil es ihm so gut dünkt. Stephanus wurde aber nicht Kardinalpriester, sondern er wurde Kardinaldiakon, und der Bischof Stephanus von Metz wurde nicht Kardinal, sondern umgekehrt, der Kardinaldiakon Stephanus, titulo st. Mariae in Cosmedin, wurde Bischof von Metz, und der Kardinal Stephanus konnte erst nach zwei Jahren sich nach Metz verfügen, um sein Bisthum anzutreten, weil ihm dies bis dahin durch die Streitigkeiten zwischen dem Papste und dem Kaiser unmöglich gemacht wurde. Er nahm endlich Besitz von seinem Bisthum, verließ aber Metz wieder, und als er nach dem Tode Callixtus II. nach Metz zurückkehren wollte, schlossen ihm Adel und Bürger die Thore zu. Er gehörte zu denen, welche den Gegenpapst Anaklet wählten [1]).

Freher hat eine Aeußerung mitgetheilt, welche dem berühmten Erzbischofe Antonin von Florenz, der in die Zahl der Heiligen aufgenommen worden, zugeschrieben wird, nämlich: „Obschon aus jeder Nation Kardinäle ernannt werden müssen, so pflegt doch die Kirche keine Kardinäle aus Deutschland anzunehmen, damit sie die kirchlichen Geheimnisse den Kaisern nicht verrathen."

Herr Dr. Binterim meint nun: „es erhelle schon aus den Beispielen, welche er aufgeführt, zur Genüge, wie gänz-

---

1) Stefano, nipote di Callisto II. per lato di sorella, creato *diacono Cardinale* di s. Maria in Cosmedin, ottenne dal mentovato Callisto nell' anno stesso di sua promozione il Vescovado di Metz, col privilegio del Pallio: ma non poteva trasferirsi se non dopo due anni, a motivo della gagliarda oppositione da Errico Imperatore suo dichiarato nemico. *Cardella* tom. I, p. 254.

tatis apex ab ignobili aliquo vel levi actu vilescat, volumus atque apostolica authoritate praecipimus ut (to Epl. ter (?)) ordinetur, ut supra decrevimus, et si quis tam audax nostrae iussionis praeceptum violaverit, anathematisamus et etiam excommunicamus, quod omnes procul dubio compescet.

Scriptum per manum . . . . . . propriam protonotarii . . . . . . s. Romanae ecclesiae anno dominicae incarnationis nongentesimo nonagesima septimo, mense februarii.

Ego Gregorius episcopus servus servorum Dei subscripsi.

Ego Iohan. Rauen. suscripsi.

Ego Landolfus Mediolanensis archiepiscopus subscripsi.

Ego . . . do [1]) Papiensis archiepiscopus subscripsi.

Datum idus 6. februarii per manum Ioannis episcopi sanctae Albanensis Ecclesiae et bibliothecarii sanctae Apostolicae sedis, anno pontificatus Domini Gregorii quinti, Papae primo, regni vero Divi tertii Ottonis anno primo in mense februario

(infra dependebat sigillum apost. plumbo impressum).

Praesentem copiam cum vero suo originali in cortice arboris scripto et subscripto, ut supra collatam, et exceptis duobus verbis, quorum loca hic vacua et punctis notata sunt, concordantem esse inventam, in praesentia Domini syndici et secretarii Cti. Schweling attestor ego, Ioannes Grossmeyer sac. Apolica authoritate Notarius publicus, manu propria et sigillo notariatus mei consueto.

1) Bei Ughelli Italia sacra tom. II. sind zwei Bullen des Papstes Gregor V. abgedruckt, in beiden liest man: Scriptum per manus Petri regionarii notarii et scriniarii sanctae Romanae ecclesiae.

2) Ohne Zweifel ist hier *Guido* zu lesen; *Guido Curtius* war vom Jahre 984 bis 1008 Bischof von Pavia.

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.



Zeitschrift
für
Philosophie
und
katholische Theologie.

Herausgegeben
von
D. Achterfeldt und D. Braun,
Professoren der Theologie.

Neue Folge.

Zwölfter Jahrgang. Viertes Heft.

[80. Heft.]

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1851.

Inhalt.



Inhalt.

An die verehrlichen Abonnenten dieser Zeitschrift.

Dieses Heft erscheint in geringerer, als der gewöhnlichen Bogenzahl, weil die früheren Hefte dieses Jahrgangs über diese Zahl hinausgegangen waren.

I. Von der Seele.

a) Von der Seele des Menschen.

1. Begriff und Wesen der Seele.

α. Von der Entwickelung und Wirksamkeit der Seele im Leben; oder von der Liebe und Ehe.

Wenn die Liebe nicht bloß eine Leidenschaft ist, und nur im Herzen ihren Sitz hat, sondern aus der innersten Tiefe der Seele hervorbricht; so sehen wir in ihr die Seele im Zustande ihrer lebendigsten Wirksamkeit und höchsten Kraftentwickelung; daher die richtige und vollständige Auffassung dieser Haupterscheinung aus der Mitte und rechten Fülle des Lebens ganz wesentlich ist zur Erkenntniß des eigentlichen Wesens der Seele.

Unter der Liebe verstehe ich aber hier, obwohl auch die andern Formen derselben zur bessern Unterscheidung berührt werden müssen, diejenige zeitliche Liebe, welche den Mann mit dem Weibe verbindet, ihrer Natur nach auf vollständige Vereinigung und ein gemeinsames Leben gerichtet ist und eben dadurch die Ehe begründet; die Ehe, welche nach unserm christlichen Glauben für heilig gehalten, und als das erste große Sakrament der Natur auf das Geheimniß von der Vereinigung der Seele mit Gott bezogen wird.

Das Wesen der Liebe wird nur selten ganz richtig erkannt und verstanden, und auf mannichfache Weise falsch

gefaßt. Der gewöhnliche Fehler ist wohl der, daß man die Liebe, für zusammengesetzt hält; für zusammengesetzt aus Ueberspannung, oder Schwärmerei, und Sinnlichkeit. Die Leidenschaft zwar, dieses Afterbild der Liebe, könnte man nicht richtiger beschreiben; wie sollte aber wohl die wahre Liebe, die wir uns doch als ein harmonisches Dasein und Zusammenleben denken, etwas aus zwei sich ewig widerstrebenden Bestandtheilen Zusammengesetztes sein? Es muß also ihr Wesen auch einfach und harmonisch sein; nicht so, daß das Gefühl selbst aus zwei mit sich streitenden Elementen zusammengesetzt ist, wenn gleich jenes harmonische Leben, welches allein diesen Namen verdienen kann, aus dem Zusammenwirken zweier sich suchenden und ergänzenden Kräfte hervorgeht. Aus jenem Einen Irrthum von der aus Schwärmerei und Sinnlichkeit zusammengesetzten Liebe entstehen wieder zwei andere Irrthümer. Von der einen Seite suchten besonders die Philosophen das geistige Element in diesem so aufgefaßten Begriff der Liebe allein hervorzuheben und geltend zu machen, und glaubten die Wahrheit nicht besser treffen zu können, als indem sie der Sinnlichkeit ihren Antheil ganz zu entreißen, und sie auf's tiefste herabzusetzen oder gar ihr Dasein wenigstens für die edler und geistiger gebildete Natur ganz wegzuläugnen suchten. Daher das Ideal der begeisterten Freundschaft oder Platonischen Liebe. Der eigentlich so zu nennenden Freundschaft, als einer besondern Art und Form der Liebe, wollen wir ihren vollen Werth und ihr gebührende hohe Stelle im menschlichen Leben wohl lassen und bestimmter anzuweisen suchen. Auf die Geschlechtsliebe angewandt, ist aber jene Idee von Platonischer Freundschaft unwahr, wie sie auch nach einem hierin schon richtigen Gefühle allgemein dafür gehalten wird. Zwar kann die wahre Liebe allerdings nicht bloß, wie das Sprichwort sagt, alles bezwingen und besiegen, sondern auch sich selbst; sie findet in sich selbst, wo Gefahr und Leiden, Tod und Trennung, eine äußere Unmöglichkeit oder das innere Gesetz entgegensteht, eine kaum geahnete Stärke zu jeder Aufopferung und Entsagung; Auf-

opferungen, zu denen nur sie die Kraft verleiht, und deren keine Tugend aus bloßem Pflichtgefühl oder erzwungenem Gehorsam fähig wäre. An und für sich aber ist auch die edelste Liebe zwischen Mann und Weib auf vollständige Vereinigung gerichtet und ihr natürliches Ziel das gemeinsame Leben oder die Ehe. Der andere Irrthum, welcher jener sogenannten Platonischen Abläugnung und Verwerfung der Sinnlichkeit an der ihr von der Natur angewiesenen Stelle, gerade entgegensteht, ist noch ungleich mehr verbreitet. Nach dieser zweiten irrigen Ansicht sieht die gemeine Meinung überhaupt in der Geschlechtsliebe nichts anderes als eine veredelte Sinnlichkeit; veredelt durch einige Zugabe von etwas Seele oder Geist, im Grunde aber doch immer nur Sinnlichkeit, welche in die bürgerliche Ordnung eingefügt und eingezwängt, nur von dem Gesetz des äußerlichen Rechts im erlaubten Geleise festgehalten wird; was dann freilich bloß im Sinne der bürgerlichen Sittlichkeit Ehe genannt und als häusliches Glück gepriesen wird. Daß, was vielmals Liebe genannt wird, nichts sei, als eine veredelte, oder auch, wenn die Leidenschaft verraucht ist, sehr schnell wieder verunedelte Sinnlichkeit, mag für eine große Anzahl von Menschen wahr sein; daraus folgt aber weiter nichts, als daß in sehr vielen Menschen das innere Leben noch nicht erwacht ist, und die wahre Liebe wohl selten sein mag. Daß nach dieser Ansicht die Ehe bloß als ein bürgerliches Verhältniß betrachtet werde und werden könne, ist einleuchtend; und die bei den christlichen Völkern übliche und allein geltende Form der Ehe könnte denn auch nur wegen ihrer bürgerlichen oder klimatischen Zweckmäßigkeit vorgezogen oder empfohlen werden. Ist aber die Ehe ein Sakrament, so muß sie auf die Liebe gegründet werden; und wenn man erst dies wahre Wesen der Liebe erkannt hat, sieht man auch leicht ein, warum die Ehe ein Sakrament ist, und warum die christliche Kirche die Ehe grade in dieser Weise aufstellt, als die unauflösliche Verbindung zwischen Einem Manne und Einem Weibe. Was aber das Wesen der Liebe sei, kann nach dem was früher über das

Zeitschrift

[illegible]

Inhalt.

Seite

A. Abhandlungen und Aufsätze.

B. Recensionen.

An die verehrlichen Abonnenten dieser Zeitschrift.

Dieses Heft erscheint in geringerer, als der gewöhnlichen Bogenzahl, weil die früheren Hefte dieses Jahrgangs über diese Zahl hinausgegangen waren.

I. Von der Seele.

a) Von der Seele des Menschen.

1. Begriff und Wesen der Seele.

α. Von der Entwickelung und Wirksamkeit der Seele im Leben; oder von der Liebe und Ehe.

Wenn die Liebe nicht bloß eine Leidenschaft ist, und nur im Herzen ihren Sitz hat, sondern aus der innersten Tiefe der Seele hervorbricht; so sehen wir in ihr die Seele im Zustande ihrer lebendigsten Wirksamkeit und höchsten Kraftentwickelung; daher die richtige und vollständige Auffassung dieser Haupterscheinung aus der Mitte und rechten Fülle des Lebens ganz wesentlich ist zur Erkenntniß des eigentlichen Wesens der Seele.

Unter der Liebe verstehe ich aber hier, obwohl auch die andern Formen derselben zur bessern Unterscheidung berührt werden müssen, diejenige zeitliche Liebe, welche den Mann mit dem Weibe verbindet, ihrer Natur nach auf vollständige Vereinigung und ein gemeinsames Leben gerichtet ist und eben dadurch die Ehe begründet; die Ehe, welche nach unserm christlichen Glauben für heilig gehalten, und als das erste große Sakrament der Natur auf das Geheimniß von der Vereinigung der Seele mit Gott bezogen wird.

Das Wesen der Liebe wird nur selten ganz richtig erkannt und verstanden, und auf mannichfache Weise falsch

gefaßt. Der gewöhnliche Fehler ist wohl der, daß man die Liebe für zusammengesetzt hält; für zusammengesetzt aus Ueberspannung, oder Schwärmerei, und Sinnlichkeit. Die Leidenschaft zwar, dieses Afterbild der Liebe, könnte man nicht richtiger beschreiben; wie sollte aber wohl die wahre Liebe, die wir uns doch als ein harmonisches Dasein und Zusammenleben denken, etwas aus zwei sich ewig widerstrebenden Bestandtheilen Zusammengesetztes sein? Es muß also ihr Wesen auch einfach und harmonisch sein; nicht so, daß das Gefühl selbst aus zwei mit sich streitenden Elementen zusammengesetzt ist, wenn gleich jenes harmonische Leben, welches allein diesen Namen verdienen kann, aus dem Zusammenwirken zweier sich suchenden und ergänzenden Kräfte hervorgeht. Aus jenem Einen Irrthum von der aus Schwärmerei und Sinnlichkeit zusammengesetzten Liebe entstehen wieder zwei andere Irrthümer. Von der einen Seite suchten besonders die Philosophen das geistige Element in diesem so aufgefaßten Begriff der Liebe allein hervorzuheben und geltend zu machen, und glaubten die Wahrheit nicht besser treffen zu können, als indem sie der Sinnlichkeit ihren Antheil ganz zu entreißen, und sie auf's tiefste herabzusetzen oder gar ihr Dasein wenigstens für die edler und geistiger gebildete Natur ganz wegzuläugnen suchten. Daher das Ideal der begeisterten Freundschaft oder Platonischen Liebe. Der eigentlich so zu nennenden Freundschaft, als einer besondern Art und Form der Liebe, wollen wir ihren vollen Werth und ihr gebührende hohe Stelle im menschlichen Leben wohl lassen und bestimmter anzuweisen suchen. Auf die Geschlechtsliebe angewandt, ist aber jene Idee von Platonischer Freundschaft unwahr, wie sie auch nach einem hierin schon richtigen Gefühle allgemein dafür gehalten wird. Zwar kann die wahre Liebe allerdings nicht bloß, wie das Sprichwort sagt, alles bezwingen und besiegen, sondern auch sich selbst; sie findet in sich selbst, wo Gefahr und Leiden, Tod und Trennung, eine äußere Unmöglichkeit oder das innere Gesetz entgegensteht, eine kaum geahnete Stärke zu jeder Aufopferung und Entsagung; Auf-

opferungen, zu denen nur sie die Kraft verleiht, und deren keine Tugend aus bloßem Pflichtgefühl oder erzwungenem Gehorsam fähig wäre. An und für sich aber ist auch die edelste Liebe zwischen Mann und Weib auf vollständige Vereinigung gerichtet und ihr natürliches Ziel das gemeinsame Leben oder die Ehe. Der andere Irrthum, welcher jener sogenannten Platonischen Abläugnung und Verwerfung der Sinnlichkeit an der ihr von der Natur angewiesenen Stelle, gerade entgegensteht, ist noch ungleich mehr verbreitet. Nach dieser zweiten irrigen Ansicht sieht die gemeine Meinung überhaupt in der Geschlechtsliebe nichts anderes als eine veredelte Sinnlichkeit; veredelt durch einige Zugabe von etwas Seele oder Geist, im Grunde aber doch immer nur Sinnlichkeit, welche in die bürgerliche Ordnung eingefügt und eingezwängt, nur von dem Gesetz des äußerlichen Rechts im erlaubten Geleise festgehalten wird; was dann freilich bloß im Sinne der bürgerlichen Sittlichkeit Ehe genannt und als häusliches Glück gepriesen wird. Daß, was vielmals Liebe genannt wird, nichts sei, als eine veredelte, oder auch, wenn die Leidenschaft verraucht ist, sehr schnell wieder verunedelte Sinnlichkeit, mag für eine große Anzahl von Menschen wahr sein; daraus folgt aber weiter nichts, als daß in sehr vielen Menschen das innere Leben noch nicht erwacht ist, und die wahre Liebe wohl selten sein mag. Daß nach dieser Ansicht die Ehe bloß als ein bürgerliches Verhältniß betrachtet werde und werden könne, ist einleuchtend; und die bei den christlichen Völkern übliche und allein geltende Form der Ehe könnte denn auch nur wegen ihrer bürgerlichen oder klimatischen Zweckmäßigkeit vorgezogen oder empfohlen werden. Ist aber die Ehe ein Sakrament, so muß sie auf die Liebe gegründet werden; und wenn man erst dies wahre Wesen der Liebe erkannt hat, sieht man auch leicht ein, warum die Ehe ein Sakrament ist, und warum die christliche Kirche die Ehe grade in dieser Weise aufstellt, als die unauflösliche Verbindung zwischen Einem Manne und Einem Weibe. Was aber das Wesen der Liebe sei, kann nach dem, was früher über das

Wesen des Menschen und sein inneres Leben festgestellt worden, nicht zweifelhaft noch schwer zu bestimmen sein. Da geschieht es, wo Geist und Seele sich in harmonischem Einklang einander berühren und mit durchdringender Gewalt an einander gezogen werden, wo der Geist eine Seele berührt und entzündet, wo die Seele dem Geiste sich öffnet und hingibt und ihn ganz in sich aufnimmt. Das und nur das allein ist Liebe, wie in dieser so auch in jener Welt, im Himmel nicht minder als auf der Erde. Denn auch die Liebe zu Gott entsteht nicht auf andere Weise, als daß eine Seele vom göttlichen Geiste getroffen und angezogen, sich ihm darbeut, ihn umfaßt und umschließt, bis sie ganz sein wird, und Er allein ihre Mitte und ihr eigentliches Ich. Das Geschlechtsverhältniß kann aufhören mit dieser unsrer jetzigen äußern Sinnlichkeit; das Wesen der Liebe, so wie es hier ausgesprochen ist, bleibt das nämliche. Auch in jenem Wohnorte der Seeligen, wo man nach den Worten des Heilandes nicht mehr freien, noch sich freien lassen wird; sind es die reinen Geister, welche Gott schauen; lieben kann auch da in seinem verklärten Zustande nur der Mensch, d. h. ein Wesen, ein Geist, der zugleich eine Seele, oder mit einer Seele verbunden ist. Keineswegs soll damit gesagt, noch die falsche Meinung begünstigt werden, als ob die wahre Liebe hier auf Erden und unter den in irdischer Leiblichkeit wandelnden Menschen ohne Sinnlichkeit sei oder sein könne. Vielmehr ist gerade in der wahren Liebe der Zug der Sinnlichkeit viel stärker als selbst in dem, was bloß Leidenschaft ist; denn die Leidenschaft ist nur von außen aufgeregt, und wie sie selbst größtentheils nur durch mancherlei Reizmittel der Einbildungskraft oder der Eitelkeit erkünstelt worden, so ist auch das Verlangen und Bedürfniß in ihr mehr erkünstelt und vorübergehend als wahr und stark, wie es von Natur in der Liebe ist. Denn diese, als aus dem Innersten der Seele hervorbrechend, reißt den ganzen Menschen mit allen seinen geistigen und sinnlichen Kräften und Trieben mit einer unwiderstehlichen Gewalt fort, und kann durch keine Macht

in der Welt besiegt werden als durch ihre eigene oder die ihr verwandte Macht der höhern göttlichen Liebe, von der die irdische Liebe immer den Auferstehungskeim in sich trägt und welche freilich auch mehr ist, als bloßes Pflichtgefühl und Zwangsgehorsam. — Wenden wir unsern Blick aber von der Liebe der Seeligen und von der irdischen Liebe und Leidenschaft selbst auf die Unterwelt und den Abgrund, so würde auch da, insofern eine Liebe noch in der Hölle sein oder aus der Hölle kommen mag, dieselbe in nichts anderm bestehen können als, wenn wir es uns auf einen Augenblick wenigstens als denkbar und möglich vorstellen, daß eine Seele von jenem Geiste, der ein Feind aller Seelen ist, ergriffen und im Innersten berührt und entzündet sich ganz ihm hingäbe, und wenn gleich von Furcht und Abscheu erfüllt, doch nicht mehr lassen könnte von ihrem Verderber; obwohl diese falsche Liebe oder dieses Gegentheil aller Liebe von der einen Seite füglich nichts sein würde als ein Wahnsinn unauflöslicher Verzweiflung, von der andern Wuth und die Freude der Zerstörung, und nicht mehr ein harmonisches Einssein, sondern nur ein Band des Hasses sein würde zwischen der unselig gewordenen Seele und dem feindlichen Geiste.

Wenden wir unsern Blick wieder zurück auf die menschlichen Verhältnisse, so ist zuerst einleuchtend, warum die Liebesfähigkeit des Menscheu so groß ist, weil bei ihm, dessen Einsamkeit sogar ein Leben der Liebe ist — in dem Geist und Seele beisammen ist — die magische Berührung zwischen beiden, wo zwei sich lieben, in verdoppelter Wirkung eintritt. Auch ist nun klar, warum von allen Arten der irdischen Liebe die, welche den Mann mit dem Weibe verbindet, die stärkste ist; den Einfluß der Sinnlichkeit und die vielfältigen Bande eines gemeinsamen Lebens in der Ehe noch ganz bei Seite gesetzt; bloß und allein mit Hinsicht auf die Kraft jener wesentlichen Zusammenwirkung von Geist und Seele, und auf das aus der geringeren Stärke des einen oder des andern bei den verschiedenen Geschlechtern entstehende gegenseitige

Bedürfniß, das innere Leben und den eigenen Mangel durch den Ueberfluß des andern zu einem vollständigen Dasein zu ergänzen. Je mehr Geist und Seele in dem einen und dem andern Wesen überwiegen und zur gegenseitigen Ergänzung einander bedürfen, je mehr werden sie einander suchen, je stärker auf einander einwirken, je inniger und fester sich an einander schließen und vereinigen. Wie unvollständig aber das menschliche Dasein auch in den Anlagen zum innern Leben sei, kann eben der Anblick und die Wahrnehmung der geistigen Geschlechtsverschiedenheit am besten lehren. Daß im Manne der Geist vorherrscht und stärker ist, wird allgemein eingestanden; daß aber im Weibe die Seele wenigstens eben so sehr überwiegend ist, wird von denen, die das Wort führen, selten anerkannt. Und so wie der Geist des Weibes im Gange der Natur immer erst durch den Geist des Mannes angeregt und von ihm belebt wird, so gelangt der Mann gemeinhin nur durch die Liebe des Weibes zu einiger Entwickelung der Seele, wenn nicht etwa durch unmittelbare Einwirkung der göttlichen Gnade eine andere, noch höhere Liebe seine Seele erweckt und frei und lebendig macht. — Man könnte einen Einwurf gegen die Geistigkeit unsers Wesens darin finden wollen, daß sich das Uebergewicht von Geist und Seele nach der Geschlechtsverschiedenheit der äußern Organisation im werdenden Menschenkeim richten soll. Es ist aber gar nicht ausgemacht, ob der Körper und sein Geschlecht die Beschaffenheit des Geistigen bestimmt und zur Folge hat, oder ob nicht vielmehr umgekehrt das Uebergewicht des thätigen oder des leidenden geistigen Princips im Innern die Geschlechtsbeschaffenheit des organischen Lebenskeims bestimmt und veranlaßt. Doch diese vielleicht zu weit von der Bahn abführende Frage mag hier auf sich beruhen. Für unsern Zweck ist es hinreichend zu sagen, daß die weibliche Organisation, so wie die ganz weibliche Erziehung, Lage und Lebensweise für die Entwickelung der Seele sehr günstig sein muß, ungleich weniger aber und in mancher Hinsicht sogar hemmend für die Vollendung des



Geistes, und daß im Manne dagegen die Organisation, Erziehung und das Leben ganz auf die Entwickelung des Geistes gerichtet, die Seele mehrentheils unentwickelt schlummern läßt, bis sie erst durch irdische oder göttliche Liebe erweckt wird. Daher ist das geistige Bedürfniß, welches beide Geschlechter an einander zieht und gegenseitig verbindet, um jedes durch das andere die Liebe des eignen Daseins zu ergänzen, nicht minder groß, oder vielmehr noch ungleich größer und mächtiger, als das aus der Sinnlichkeit hervorgehende Verlangen und Bedürfniß allein genommen; und von allen Banden menschlicher Neigung keines so stark als dieses. Das einzige Gefühl, welches allenfalls in Hinsicht der Stärke und Allgewalt mit jener Liebe verglichen werden könnte, wenigstens in einzelnen Fällen und Erscheinungen, ist die Neigung der Eltern zu ihren Kindern, besonders die Mutterliebe; ein Band, welches ebenfalls aus der innersten Tiefe und verborgenen Kraft der Natur hervorgeht, und welches eben daher so wunderbar und stark ist. Allein hier ist das Uebergewicht von beiden, von Geist und Seele, gar zu groß von der einen Seite; daher fehlt dieser Liebe, daß sie wenigstens nicht in gleichem Maaße gegenseitig ist, und in der Regel die kindliche Pflicht und Liebe wohl selten an Innigkeit und Tiefe dem Muttergefühl entspricht, wo sich dieses aus einem Herzen, in welchem die Stimme der Natur noch nicht übertäubt und verschollen ist, in seiner ganzen ungeschwächten Stärke entwickelt. Die eigentliche Freundschaft ist eines der edelsten Bande und nimmt eine wichtige Stelle ein im Leben, besonders in dem thätig wirksamen der Männer; an Stärke kommt sie, selbst in der edelsten Gestalt und schönsten Entwickelung, aber jenen ersten Banden der Natur nicht gleich. Im engern und eigentlichen Sinne ist sie ein Bündniß der Geister zu gemeinsamer Wirksamkeit, welche von der gleichen Begeisterung oder intellektuellen Liebe beseelt, in diesem Bezirk auch die gleichen Gesinnungen und Grundsätze theilen. Wie die Begeisterung erst durch die Wahrheit des Glaubens erleuchtet die rechte und wahre ist, und sonst nur

zu leicht und falsch auf Schein und Täuschung gegründete und leere Begeisterung an die Stelle tritt, so erhält auch die Freundschaft erst in dem christlichen Leben ihren vollen Sinn und rechte Stelle, oder sollte es wenigstens erhalten, wenn das Christenthum nicht so oft nur ein todter Glaube, wenn es schon allgemeiner wirklich ins Leben getreten und Leben geworden wäre. Dann würde der Begriff der christlichen Freundschaft nicht als ein neuer und ungewöhnlicher erscheinen. Weil die Freundschaft im eigentlichen und engern Sinne ein Bündniß des Geistes oder das Zusammenwirken der von einer gemeinsamen geistigen Liebe beseelten Geister ist, schreibe ich dieselbe vorzugsweise den Männern zu. Am stärksten zeigt sich die Freundschaft in dem Verhältniß zwischen dem Meister und Jünger. Hier ist auch von der einen Seite, wo nicht im Allgemeinen, doch wenigstens für diesen einen Zweck ein geistiges Uebergewicht, von der andern aber eine liebevolle Hingebung der Seele; daher ist auch dieses Freundschaftsverhältniß vor allen andern der Liebe am ähnlichsten. Die innerste Freundschaft unter Gleichen ist vielleicht diejenige, wo zwischen Zweien jenes Verhältniß vom Meister zum Jünger in verschiedenen Beziehungen abwechselnd und gegenseitig Statt findet. Aus der innigen Verwandtschaft und großen Aehnlichkeit, welche diese Art der Freundschaft mit der Liebe hat, mag es sich denn auch menschlicher Weise einigermaßen erklären lassen, wie selbst edle Männer des Alterthums dabei sich in unnatürliche Sinnlichkeit verirren konnten, obgleich die Natur jede solcher Verirrung grausam rächt und es eine tiefe Wahrheit bleibt, wie der Apostel sagt, daß Gott die Heiden, weil sie ihn verkannten, in diesen schrecklichen Abgrund des Lasters wider die Natur dahingegeben habe. Vielfach und sehr verschiedener Art sind in beiden Geschlechtern und in allen Lebensaltern die Bande des gegenseitigen Wohlwollens, der Dankbarkeit und des Mitgefühls auf Verwandtschaft, gesellige Verhältnisse, ähnliche Geistesbildung oder gleiche Stimmung und Gesinnung, geleistete Dienste, inneres Bedürfniß, Gewohnheit und Wohlgefallen gegründet. Alle

diese mannichfaltigen Bande menschlicher Zuneigung haben an ihrer rechten Stelle ihren vollen Werth; nur sind sie alle ungleich schwächer, auch für das Glück des Lebens und das Heil der Seele minder wichtig, und eben darum auch nicht so geeignet über das innerste Wesen von Geist und Seele und das Geheimniß ihres gegenseitigen Verhältnisses, was in dieser Betrachtung hauptsächlich unser Ziel ist, einen merkwürdigen Aufschluß zu geben, als die eigenliche Liebe und die nach dem christlichen Begriff von ihrer Heiligkeit, als Sakrament der Natur, darauf gegründete Ehe.

Betrachten wir nun die Kennzeichen der Liebe, um sie von andern schwächern Banden menschlicher Zuneigung, besonders aber von ihrem unechten Nachbilde, der Leidenschaft, zu unterscheiden; so scheinen mir diese Kennzeichen vorzüglich folgende zu sein. Die wahre Liebe ist schnell im Entstehen, immer gegenseitig, ausschließend und unbedingt hingebend; sie ist in ihrer Entwickelung unwiderstehlich, unzerstörbar, auf das Ewige gerichtet und ein neues Leben begründend. Den ersten Moment gegenseitig finden, die geistige Berührung der Seelen, das Werk eines Augenblickes, ist es, was die Liebe entscheidet. Allmählig dagegen wird durch wiederholte und angehäufte Reizmittel der Einbildungskraft, der Eitelkeit und der Sinne, die Anfangs größtentheils erkünstelte Flamme der Leidenschaft erregt und dann zum Wahnsinn gesteigert, bis erst in der Befriedigung die Täuschung sich zeigt und nach dem Besitz nur Abneigung oder Gleichgültigkeit und das Gefühl der Leere zurückbleibt. Eine Neigung, die durch den Besitz verändert wird, die nicht vollkommen gegenseitig ist, wo erst ein heftiges Verlangen von der einen und eben so heftiges Widerstreben von der andern Seite, nach dem Ende des Kampfes aber mit Verwechselung der Stellen ein heftiges Festhalten von der einen Seite, Kälte oder Unheimlichkeit von der andern sich zeigen, darf gewiß nicht wahre Liebe heißen, sondern kann nur Leidenschaft gewesen sein. Die wahre Liebe ist ausschließlich, denn die liebende Seele kann sich ihrer Natur nach nur dem Einen

Gegenstande ihrer Liebe ganz hingeben; eine Hingebung an mehrere ist für das Wesen der Seele wahrhaft zerstörend, welches dadurch innerlich zerrissen und zertheilt wird, und keine falsche Form der Ehe ist der menschlichen Natur so sehr und so ganz entgegen, als die Polyandrie. Ist gleich diese ungetheilte Einfachheit der Hingebung dem Geiste nicht in gleichem Maße nothwendig und wesentlich wie der Seele, und an sich eher eine Abwechselung oder Mehrheit der Neigung für ihn denkbar und möglich, so fällt doch auch dieser falsche Schein von Möglichkeit weg, sobald die Seele und ihre Liebe von dem Geiste ganz verstanden und mit empfunden wird. Die Treue also ist dem Weibe natürlich, und sobald sie wirklich liebt, ihrem innersten Gefühle nach nothwendig, von der wahren Liebe ganz unzertrennlich und von selbst erfolgend, also eigentlich kein Verdienst mehr; die Untreue an dem Manne jederzeit, so wie auch die Polygamie als eine falsche Art der Ehe durchaus verwerflich, doch aber nicht in dem Maaße naturwidrig und naturzerstörend, wie die Polyandrie. Der Geist, welcher die Liebe kennt und versteht, ehrt und erkennt auch die Natur und die Würde des weiblichen Wesens; wo Herabwürdigung des weiblichen Geschlechts herrscht, da ist an keine wahre Liebe zu denken, mag auch der Wahnsinn der Leidenschaft und der Sinnlichkeit mit allen Farben der Poesie noch so orientalisch ausgeschmückt werden; das Wesen der wahren Liebe leuchtet nur dem christlichen Sinne ein, der zuerst die Würde des Weibes wieder anerkannt hat, und dem allein das Innerste der Seele verständlich ist, und offenbar werden kann. Die wahre Liebe ist unbedingt hingebend; denn da sie aus der innersten Mitte und Tiefe der Seele hervorbricht, so nimmt sie auch den ganzen Menschen hin und mit sich fort. Die unwiderstehliche Gewalt einer treuen Liebe, und wie sie über Gefahr und Verfolgung, über Leiden und Trennung siegt, haben manche Dichter nach der Wahrheit geschildert; die wenigen nämlich, die etwas von der Liebe verstanden, und sie meistens richtiger erkannt haben, als die Philosophen, obgleich auch

sie noch weit hinter der Wahrheit zurückbleiben. So schildern sie die Liebe, unglücklich im Kampfe mit dem Leben und seinen Banden, und doch innerlich glücklich und irdisch selig, wie sie auch den Tod überwindet; ist es nicht das Brautlager, so ist es ein Sarg, der die Liebenden zusammenbettet, wenn sie nur vereinigt bleiben, ist ihnen die Wahl schnell entschieden. Es ist aber noch ein anderer Sieg der Liebe, der größer ist als dieser so oft von den Dichtern gefeierte über Hindernisse und Gefahren, Leiden und Tod. Selbst aus dem Abgrunde der eignen Schuld, wenn sie im Kampfe gegen die Nothwendigkeit durch den ihr beigemischten irdischen Bestandtheil darin versinken konnte, hebt sich die wahre Liebe gereinigt und neu geboren wieder hervor, siegreich wie der Phönix aus der niedergebrannten Asche alles dessen, was nicht göttlich gewesen, mit göttlicher Kraft zum Lichte emporsteigt. Zum Beispiele mag eine geschichtliche Erinnerung aus der christlichen Vorzeit dienen: Heloise ist durch Liebe in Schuld gesunken; zum Beweise aber, daß mehr in ihrer Liebe war, als nur Leidenschaft, Sinnlichkeit und Schuld, liebt sie den Geliebten mit der gleichen Innigkeit, nachdem er kein Gegenstand ihrer Sinnlichkeit mehr sein konnte; ja nachdem sich ihre Seele so ganz der Betrachtung des Heiligen gewidmet hat, ist es diese Liebe allein, welche ihr als die einzige Erinnerung aus dem ganzen irdischen Leben zurückbleibt in ihrer Gott gewidmeten Einsamkeit. Hier zeigt es sich am deutlichsten, und in welchem Sinne, daß die wahre Liebe völlig unzerstörbar sei, und nicht auf dieses Leben beschränkt; und gewiß ist es, wenn Geist und Seele sich lebendig im Innersten berühren, in Wahrheit als eine Begebenheit auch in der Geisterwelt zu betrachten, wovon die Spuren und Folgen sich selbst in jenem Leben wohl nicht verlieren mögen, wenn jene Berührung anders wahrhaft gewesen ist. Eine geistige Vorherbestimmung aber hierzu anzunehmen, scheint mir unnöthig und nicht begründet. Dieser Gedanke gehört schon mit in das Gebiet der Ueberspannung und Schwärmerei, welche dem wahren Wesen der Liebe so

fern sind. Vielmehr ist eines der Kennzeichen der wahren Liebe, daß man sich in ihr so liebt, wie man wirklich ist. Die gegenseitige Vergötterung ist eine Täuschung der Leidenschaft, und kann, weil sie nicht in der Wahrheit begründet ist, auch nicht von Dauer sein. Der Liebe dagegen schadet es nichts, wenn man auch alle Schwäche und Fehler des Geliebten deutlich sieht, die man vielmehr linde und milde zu ändern wünscht und zu bessern sucht; die magische Berührung der Seele sammt ihrer belebenden Wirkung, als worin das Wesen der Liebschaft, bleibt ja doch und ist von jenen Fehlern, so wie von unsrer Wahl ganz unabhängig. Aber das ist nach dem Vorhergesagten eigentlich keine Täuschung zu nennen, wenn die wahre Liebe jederzeit mit dem Gefühl einer ewigen Dauer verknüpft ist; wird ja doch dies Gefühl selbst durch das Sakrament der Ehe nur in ein festes Gelübde der Treue verwandelt, und als an sich wahr und richtig durch die priesterliche Weihe anerkannt und bestätigt. Nur durch ihre eigene Kraft kann die Liebe siegen und besiegt werden, und wie sie nur durch ihren eignen göttlichen Bestandtheil über den irdischen, über Sinnlichkeit und Schuld sich erheben und zu jeder Entsagung und Aufopferung fähig werden kann, so ertheilt sie auch dem irdischen Gefühl in dem Gelübde der Ehe die Weihe der Ewigkeit. Aendern kann sich die Liebe, und nach den Umständen nimmt sie eine sehr verschiedene und fast eine jede Form an; so wird sie bei unmöglicher Vereinigung durch Entsagung, oder auch in der Ehe, wenn die Natur erschöpft oder verändert ist, in eine innige zärtliche Freundschaft verwandelt, welche aber doch immer ihren Ursprung nicht verlängnet und von der sonst so permanenten Freundschaft sehr verschieden ist, und den Charakter der Liebe, auch ohne die äußern Wirkungen derselben, behauptet. Aendern also kann sich die Liebe und andere Gestalten annehmen; aufhören kann sie nie, oder wenn sie aufhört, so ist sie nie vorhanden gewesen. — Wenn man nun oft behaupten hört, die Liebe sei nur eine schöne und lockende, aber mehrentheils unglückliche Täuschung viel-

leicht der Jugend, als im Frühlinge des Lebens, ehe noch die Einbildungskraft von ihren Träumen zurück gekommen und die rauhe Wirklichkeit nach ihrer wahren Gestalt erkannt habe; so ist dieses freilich für viele Menschen vollkommen wahr, es folgt aber nichts daraus, als daß nur in wenigen Menschen das innere Leben und mit diesem die Liebesfähigkeit zu einer höhern Entwickelung und dauernden Stärke gelangt. An und für sich aber muß ich mich nach allem bisherigen mit vollster Ueberzeugung zu der gerade entgegengesetzten Behauptung bekennen, daß nämlich, nächst der göttlichen Liebe, welche alle wahre Begeisterung und jeden geistigen und auch den höchsten geistlichen Beruf und das Priesterthum begründet, welche göttliche Liebe aber hienieden auch immer noch im Kampfe befangen bleibt und wohl nie oder höchst selten zur vollkommnen Reinheit und Vollendung gelangt; daß, sage ich, nächst dieser göttlichen Liebe nichts im Leben wahrhaft reell und der Mühe werth sei, als die irdische, zeitlich-ewige Liebe, alles andere weitläufige Thun und Treiben der Welt, nach der Wage des innern Lebens gewogen, dagegen nichtig, ein leerer Schein, der sich kaum der Mühe verlohnt, und daß irdischer Weise kaum etwas anderes Glück genannt werden mag, als eine glückliche Liebe oder eine auf wahre Liebe gegründete Ehe, welche auch von unsrer Religion für ein Sakrament gehalten und als das allein Heilige im äußern, irdischen Leben anerkannt wird.

Das eigentliche Kennzeichen aber, wodurch die Liebe sich als wahrhaft bewähren muß, und es durch die That erweiset, daß sie mehr sei, als eine Aufwallung des Gefühls, als eine Täuschung der Leidenschaft, oder eine durch jugendliche Einbildungskraft verschönerte Sinnlichkeit, besteht in den Wirkungen, welche sie auf Geist und Seele hervorbringt, und in dem neuen Leben, welches sie in beiden hervorruft. Mehrentheils und im Allgemeinen läßt sich diese Wirkung wohl so charakterisiren: es ist Entwickelung der Seele und Erhebung des Geistes bei dem Manne, Entwickelung des Geistes und Erhebung der Seele bei dem Weibe. So man-

wesentlich begründet und eigentlich zur Ehe macht. Da aber unter diesem gegenseitigen Willen wohl kein solcher Wille verstanden werden kann, der auf Rang und Vermögen, äußere Verhältnisse, auf Versorgung und Gewerbe gerichtet ist, oder auch nur ausschließend auf den Wunsch, Kinder zu haben, oder nach der Ansicht der Staatsmenschen auf den bürgerlichen Nutzen, um die Anzahl der Geld einbringenden Staatsbürger oder der wehrhaften Mannschaft zu vermehren; sondern zunächst der gegenseitige Wille, einer dem andern anzugehören, und ganz sein werden zu wollen, für immer, auf Tod und auf Leben; so ist nicht wohl einzusehen, wie man den reinen Willen der wahrhaft Liebenden, öffentlich ausgesprochen und alles Leidenschaftliche bei Seite gesetzt, anders abfassen und ausdrücken könnte. Die Kirche thut hiebei nichts, als daß sie die Menschen auffordert und nöthigt, Ernst zu machen mit ihrer Liebe, und da schon in jedem wahren Liebesgefühl der Anspruch auf ewige Dauer und der Glaube daran von selbst liegt, diesen ewigen Bestandtheil der Liebe durch das Gelübde der Ehe feierlich hervorhebend zu bestätigen und in unauflöslicher Verknüpfung zu bestärken, und eben dadurch auch den wirklichen Bestandtheil der Liebe und Ehe zu heiligen und ihm eine höhere Weihe zu geben; ganz ihrem Berufe gemäß, das Zeitliche mit dem Ewigen zu vermitteln und eines an das andere zu knüpfen; wie in allen andren Verhältnissen, so auch in diesem innigsten aller irdischen Verhältnisse und Bande. — Richten wir aber nun unsern Blick darauf, wie dieses Sakrament von den Menschen behandelt wird, mit welchem Leichtsinn, wie frevelhaft und mit wie offenbar unrechter Absicht dieses große, wichtige, schwere, heilige Gelübde abgelegt und übernommen wird, und wie unter hundert vom Priester eingesegneten Ehen vielleicht oft kaum Eine vom wahren Segen Gottes begleitet, und nicht bloß in der äußern Form, sondern auch dem innern Wesen nach, nämlich durch das Vorhandensein der Gnade und die Fülle ihrer Wirkungen als ein Sakrament und Heiligthum in Wahrheit behandelt und bewahrt

werden; so muß uns diese Betrachtung mit dem tiefsten Bedauern erfüllen, und der unglückliche Zustand des Menschengeschlechts zeigt sich vielleicht von keiner andern Seite, nicht in der Zerrüttung des Krieges und dem Elende des Friedens, nicht in der Verwirrung des äußern bürgerlichen Lebens und selbst nicht in der Entwürdigung des Priesterthums und der Kirche, in einem so ganz beklagenswerthen Lichte als in der tiefen Zerrüttung und so ganz allgemein und zur Gewohnheit gewordenen Mißhandlung des heiligen Bandes der Ehe. Leicht erklärlich ist es daher, warum die Kirche, so streng sie auf der Unauflöslichkeit des einmal übernommenen Ehegelübtes bestehen muß und so wenig sie hierin von ihrer Strenge irgend nachlassen kann, gleichwohl die Trennung von Tisch und Bett so oft bereitwillig gestattet. Es geschieht dieß nicht, weil zwei Personen Langeweile oder Ueberdruß an einander empfinden; noch auch nm Verbrechen, die doch immer selten sind, im Voraus zu hindern, welches mehr der Polizei zukommt als der Religion, sondern um die Zerrüttung der in einer unglücklichen Ehe so schwer, so vielfach gefährdeten Seele zu verhüten, und vielleicht wenn man jene Gefahren ganz kännte und immer richtig beurtheilte, würde jenes erlaubte Rettungsmittel unglücklicher Ehen noch häufiger angewandt werden, als es wirklich geschieht. Wenn man nun erwägt, wie es so oft mit jenem die Ehe begründenden gegenseitigen Willen eigentlich beschaffen ist, wie leichtsinnig dieses Gelübte mehr wie jedes andre geschlossen wird, da es doch eben so bindend ist, wie jedes andere, während man doch bei dem auf vollkommenene Reinheit gegründeten und desfalls der menschlichen Natur gewiß nicht leichten Gelübde des Priesterthums eine so weise Behutsamkeit und stufenweise Vorbereitung anwendet; wenn man dabei nicht läugnen kann, daß eigentlich jede Ehe ohne Liebe, wie das Priesterthum ohne Reinheit, ein Sacrileginm ist, die gewisse Quelle unsäglicher Leiden und unzähliger Sünden; so möchte man wohl fragen, ob die kirchliche Gesetzgebung über diesen Punkt, so wie sie jetzt ist,

wohl schon ganz so ist, wie sie sein sollte, ob es nicht möglich sein sollte, hier dieselbe, oder doch eine ähnliche Behutsamkeit anzuwenden, wie bei dem Priestergelübde; und ob es nicht besser wäre, damit das Sakrament nicht so oft entweiht, mißhandelt und geschändet würde, es denen, die dessen noch nicht fähig sind, lieber nicht aufzudrängen? Diese Frage ist mit andern Worten die in unsern Tagen schon manchmal besprochene, ob der Staat die Civilehe erlauben soll, und die Kirche dieselbe zwar nicht anerkennen und billigen, denn das kann sie nie, aber doch wenigstens dulden kann und darf. Ich begnüge mich diese Frage, welche die Zukunft entscheiden wird, hier nur hingeworfen und eben berührt zu haben, wie uns der vollständige Zusammenhang dieses ganzen Gegenstandes darauf geführt hat; weiter erörtern kann ich sie hier nicht, da sie schon ganz dem untergeordneten Gebiete des äußern Gesetzes angehört, und nicht mehr dem innern Leben, dessen entwickelnder Darstellung diese Betrachtungen ausschließend gewidmet sind.

Um jedem Mißverstande vorzubeugen, will ich noch einige Worte hinzufügen über Leidenschaft und Sinnlichkeit, um die Leidenschaft nach ihren eigentlichen Kennzeichen von der wahren Liebe ganz scharf zu unterscheiden und das Verhältniß unsrer Sinnlichkeit zu ihr noch etwas näher zu bestimmen.

Wollte man jede Liebe für unächt, verkehrt, unsittlich und sündlich halten, welche besonders bei ihrem Entstehen und ihrer ersten Entwicklung von einzelnen sündlichen Regungen begleitet ist, so würde man wohl selbst die reinste Zuneigung der schuldlosesten Jugend, die sich auf erlaubtem Wege mit der rechtmäßigen Ehe endigt, verdammen und sündlich nennen müssen. Denn welche einigermaßen lebhafte Neigung dieser Art würde wohl gefunden, welche nicht von einzelnen Regungen der Eitelkeit oder Begierde, der Eifersucht und mithin des Neides, des Uebermuthes und der Selbstgefälligkeit, von Aeußerungen des Leichtsinns oder kleinen Unwahrheiten hie und da begleitet und getrübt wäre? Man

muß die menschliche Natur und ihren Zustand gar nicht kennen, wenn man glaubt, daß ein Gefühl, welches das ganze innere Wesen so mächtig aufregt, ganz ohne solche menschlichen Regungen abgehen und bleiben, und rein und fleckenlos wie ein Krystall vom Himmel herabströmen könne. Nichts desto weniger kann eine solche Liebe und die darauf gegründete Ehe ein wahrer Segen Gottes für das ganze Leben sein, und recht eigentlich eine Gnade nach dem Sinne des Sakraments und in der reichen Fülle der herrlichsten Wirkung, wenn dieses Band einer glücklichen Ehe die Schule wird, worin sich beide gegenseitig zur Tugend bilden, und indem sie einander das irdische Leben versüßen und tragen helfen, mit gemeinsamem Streben das ewige Leben suchen und sich Gott immer mehr nähern. Man muß in der Beurtheilung eben auf das Ganze des Lebens sehen, und nicht bloß auf einzelne Regungen, vorzüglich im Kampfe der ersten Entwickelung, oder auf eine vorübergehende Trübung, die selbst in dem Kampfe der Liebe zu Gott die Heiligen der Erde nach anwandelt, und eben so auch in der glücklichsten Ehe abwechselnd eintreten kann, die darum doch nicht aufhört, im Ganzen eine glückliche, und dem ursprünglichen Zwecke jeder Ehe gemäß, auch für den ewigen Theil im Menschen wahrhaft segensvoll und gnadenreich zu sein.

Die unechte Liebe aber, oder die Leidenschaft hat ein Kennzeichen, woran sie im Ganzen unfehlbar erkannt wird, und was selbst alle ihre einzelnen Aeußerungen mehrentheils begleitet und deutlich bezeichnet. Dieses ist die leere Qual um Nichts, das zurückbleibende Gefühl der Leere und Kälte, der Mangel an wirklichem Erfolg und neuem Leben in Geist und Seele. Wie alles, was aus dem Abgrunde oder von dem feindlichen Geiste kommt, oder zu ihm hinführt, sich auszeichnet durch die leere Qual aus Nichts und zu Nichts, ohne Heil und Rettung, ohne Nutzen und Erfolg, so ist auch die Leidenschaft, diese Hölle in uns, an eben diesem Merkmale zu erkennen. Dieser in ein leeres Nichts sich auflösende, aber auf Zerstörung ausgehende Charakter der Lei-

denschaft, zeigt sich besonders auch an dem Ende, welches eine jede bloß leidenschaftliche Liebe nimmt. Es ist dieses Ende zweifach; entweder der Gegenstand verschwindet sammt der Täuschung und dem Gefühle, was er erregte, und dann endigt die Leidenschaft mit dem Gefühle der Leere, mit Gleichgültigkeit und Ueberdruß; oder aber wenn der Gegenstand stärker ist als das an ihn in leidenschaftlicher Täuschung gefesselte Wesen, wenn die Täuschung so mächtig und tief gewurzelt ist, daß nichts sie ausrotten kann, so endigt sie mit der Zerstörung des leidenschaftlich Liebenden, d. h. mit Verzweiflung, wie schlechte Romane, daher ganz natürlich mit dem Selbstmord. Als das wahre und vollendete Bild der Leidenschaft würde ich aber nicht den vorübergehenden Wahnsinn einer sogenannten unglücklichen Liebe aufstellen, sondern eine unglückliche Ehe, und zwar eine unglückliche Ehe nicht in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes, wegen äußerer Mißverhältnisse und Leiden, wegen Ueberdruß und Mangel an Neigung, sondern was ich eine leidenschaftliche Ehe nenne; da sich wohl denken läßt, daß zwei Wesen durch eine nicht auszurottende Täuschung der Eitelkeit, durch gegenseitige Vergötterung unauflöslich an einander gefesselt sind, aber ohne sich wahrhaft zu lieben, und doch nicht von einander lassen können, obwohl sie einander nur wehe thun in krampfhafter Leidenschaft, ja durch gemeinsame Selbstsucht zusammengefesselt, sich eigentlich einander hassen; und erst dann wird die Verzweiflung der Leidenschaft vollendet, wenn sie im unauflöslichen Bande der Ehe, festgehalten und dauernd gemacht wird. Die Leidenschaft nun noch weiter zu beschreiben und ausführlich zu schildern, dürfte ganz überflüssig sein, da alles voll ist von Darstellungen und Schilderungen der Leidenschaft, die um so wichtiger und wahrhafter, weil sie eigentlich unbefangen, unwillkührlich und unbewußt wahrhaft sind, indem sie die Leidenschaft unter dem Namen der Liebe schildern, weil sie nur jene kennen, aber nichts wissen von dem Wesen der wahren Liebe und wie sehr diese an sich verschieden ist, obwohl sie im Leben selten ganz rein gefunden

wird, und rein bewahrt bleibt von diesem ihr beigemischten unrechten und gefährlichen Bestandtheil. Denn dieses ist die Leidenschaft recht eigentlich, und daß ihr damit kein Unrecht noch zu viel geschieht, wird wohl am leichtesten dadurch klar und einleuchtend sein, wenn wir erwägen, daß eigentlich alle Leidenschaft Sünde und eine Krankheit der Seele, beinahe jede Sünde aber auch Leidenschaft ist oder zu ihr führt. Man redet wohl, wie bei den Dichtern der Alterthums, von einer Kunst der Liebe. Wenn darunter eine Kunst der Sinnlichkeit oder Verführung gemeint, so wäre dieses nicht nur etwas sehr Verwerfliches und Unedles, sondern auch etwas, was neben der wahren Liebe, der unwiderstehlichen Gewalt, keiner Künste noch Künsteleien bedarf, als ganz thöricht und abgeschmackt erscheinen muß. In einem ganz andern, und sehr edlen Sinne aber könnte es wohl eine Kunst der Liebe geben, wenn wir nämlich die zarte Sorgfalt und stille Besonnenheit darunter verstehen wollen, welche immer nöthig ist, am meisten aber bei ungünstigen oder störenden äußern Verhältnissen, um die reine Liebe, diese göttliche Blume der Seele, zu bewahren vor jedem verletzenden Hauch, und jeder zerstörenden Berührung der zuckenden Leidenschaft, die sich ihr so gern beimischt und ihr mit den größten Gefahren und Schmerzen droht; wenn gleich die Liebe, wo sie wahr ist, durch die ihr beigemischte Leidenschaft, wohl sehr verletzt und verunstaltet, aber doch nie ganz zerstört werden kann.

Die Leidenschaft also betrachten wir als das störende Element und die gefährliche Beimischung; die Sinnlichkeit wird es meistens erst durch jene, an und für sich ist sie nicht verwerflich oder schlechthin unerlaubt, sondern wird zur vollendeten Liebe oder Ehe, selbst von der Religion für wesentlich geachtet.

Die Liebe überhaupt ist die Verbindung oder Vermählung zwischen Geist und Seele; und wenn der Leib an und für sich nichts anderes ist als das Mittel und Organ dieser Verbindung, so ist eine leibliche Annäherung oder Gemeinschaft der Liebe durchaus wesentlich, und Gott selbst, wenn

er sich der ihm in liebevoller Andacht hingegebenen Seele naht, so geschieht es in dem Leibe und dem Blute des Menschensohns.

Aber freilich nicht dieser unser jetziger Leib, nicht dieses verwilderte Blut, nicht diese thierische Sinnlichkeit ist so, wie sie sein sollte für den Menschen und wie sie ursprünglich war. Und so ist denn auch von dieser Seite eine Reinigung, eine Wiederherstellung und höhere Weihe nöthig für das Band der Sinne, um zu einem würdigen Bande der Ehe, als dem Sakramente der Natur, zu dienen.

Ueber die Entartung der menschlichen Sinnlichkeit aber wird Folgendes an dieser Stelle genügend sein andeutend zu sagen. Die Natur, nämlich was wir jetzt so nennen, ist, wie früher gesagt wurde, die unglücklich gewordene ewige Liebe; ursprünglich war auch die Natur durchaus schön und segenreich, als Gottes Werk vollkommen rein, und ihres Schöpfers würdig. Nachdem es aber dem von Gott abgefallenen Geiste gelungen war, selbst in die Seele der Natur Eingang zu finden und einen großen Theil der Schöpfung an sich zu reißen und zu verderben, da trat jener Zustand ein, von dem es heißt: „Die Erde war wüst und leer und Finsterniß ruhte über dem Abgrund;" welche Worte, und welche wüste Finsterniß der Erde oder der Sinnenwelt gewiß nicht auf die Vollkommenheit der ursprünglichen Schöpfung, sondern nur auf die durch den Feind Gottes und seiner Geschöpfe bewirkte Zerstörung, Verwilderung und Verwüstung der ursprünglich gut und rein erschaffenen Natur gedeutet werden dürfen. Wie aber jedes Unglück bei Gott, so ward auch dieses die Veranlassung zu einer neuen Entfaltung seiner Herrlichkeit, in der Erschaffung des Menschen. Die ursprüngliche Bestimmung des Menschen und der Zweck seiner Sendung auf Erden war, daß er die Natur aus dem Abgrunde ihrer Leiden erlösen und aus den Banden ihrer schmerzlichen Gefangenschaft befreien sollte. Zu dem Ende ward ihm ein reiner Wohnort gegeben und wieder aufgebaut; die Finsterniß war zuvor gebrochen, das Licht aus der Finsterniß von Neuem hervorgerufen und die wüste Erde mit

dem Lichte zugewandten und das Licht anschauenden Lebendigen angefüllt, und so dem Menschen eine schöne Stätte und reine Umgebung gesichert, damit er selbst als Herrscher und König unter allen Lebendigen auf der Erde und in der Natur waltend, nur die letzte Hand an das hohepriesterliche Gottes-Werk der Wiederherstellung legen sollte. Als aber der erste Mensch, statt als Befreier die Natur aus den magischen Unglücksbanden, in denen sie gefangen lag, vermöge der ihm dazu ertheilten göttlichen Kraft zu lösen, nachdem er diese kaum erst mit Gottes Beistand zu üben angefangen, selbst in zauberischem Sinnenschlummer dahin gesunken und mit gefangen war, da war der entscheidende Schritt zum Abfall geschehen und es wird daher nach dem verborgenen und tieferen Sinn der Schrift nach der Meinung tiefsinniger Mystiker der Schlaf des ersten Menschen als die nächste Veranlassung, ja als die erste Stufe des Abfalls betrachtet. Erst nach diesem Schlafe erfolgte, wenn gleich früher schon vorgesehen, die Erschaffung der Eva (und die so eingerichtete Trennung der Geschlechter), was ursprünglich im Menschen beisammen gewesen, wurde nun getrennt; die schaffende Seele oder Einbildungskraft, welche die Mutter aller Lebendigen ist und genannt wird, wurde jetzt aus dem Innern seiner Brust hervorgebrochen, und stand nun auch leiblich geschieden und äußerlich sichtbar vor ihm und ihm gegenüber, als die Gefährtin des nun in Zwei getrennten Lebens. An und für sich sagen sie, kann dieses nicht als ein Uebel betrachtet werden, indem es nur zu desto herrlicherer Entfaltung des Menschenwesens den Anlaß gab. Gleichwohl sehen wir, daß mit dieser Trennung sogleich auch dem Feinde der Eingang in den von Anfang ganz reinen und sichern Wohnort des Friedens und der Unschuld geöffnet; und der wirkliche Abfall selbst erfolgte sofort durch den eigenmächtigen und wahnvollen Mißbrauch derselben göttlichen Kräfte, welche dem Menschen ursprünglich gegeben waren, um die Natur zu beherrschen, zu erlösen und zu verherrlichen. Nun sank die Natur wieder zurück in ihre Bande, der Mensch wurde des größten Theils jener

höhern Kräfte, oder wie es unsere christlichen Schriftsteller wohl ausdrücken, des „Kleides seiner Herrlichkeit“ beraubt, und Er, der Vater des Menschengeschlechts, und seine Gefährtin, die Mutter aller Lebendigen, wurden nun durch die Hand des Allerhöchsten mit Thierfellen bekleidet, damit sie die übel angewandte Geistergewalt und Naturherrschaft, nicht noch ärger mißbrauchen könnten.

Nachdem wir in der Auferstehung des Fleisches eine Verklärung auch des Leibes der Seligen glauben und zu glauben gelehrt sind, so wird es, wenn wir über den Sinn dieser Glaubenslehre recht nachdenken wollen, unter Gleichgesinnten nicht befremdlich erscheinen, noch Zweifel erregen können, wenn wir so, wie es hier versucht und angedeutet wurde, auch die Entstehung dieser jetzigen, irdischen und thierischen Sinnlichkeit des Menschen aus dem Abfall erklären und erklären zu müssen, mit Gewißheit und fester Ueberzeugung glauben.

Ausdrücklich heißt es in der heil. Schrift, die Erde und der Acker seien verflucht um des Menschen willen; und so war es auch seitdem, und noch immer trägt der Acker, ja alle Arbeit und alles Eigenthum die Spuren dieses Fluchs an sich, welchen auch die Kirche des alten und neuen Bundes auf verschiedene Weise zu lösen suchte. Der Fluch des Ackers, d. h. der Arbeit und des Eigenthums, ist zunächst das Erbtheil des Mannes; dem Weibe ward noch ein besonderer Fluch zugetheilt, nämlich der dieser irdischen Gebährungsweise in Schmerzen und immerwährenden Gebrechen. Doch ward auch diesem Unglück, wie jedem von Gott verhängten, noch eine Hoffnuug beigesellt, die Hoffnung, daß eben aus diesem fluch- und schmerzbeladenen, der Krankheit und den feindlichsten Natureinflüssen unterworfenen, gebrechlichen Schooß des Weibes der göttliche Befreier und Erlöser als ein Menschenkind hervorgehen sollte.

Wenn nun die Kirche des alten Bundes, um den Fluch des Ackers zu lösen, das weise Gesetz des siebenten Ruhejahrs, wo die Erde ruhen und ihr keine Frucht durch mühevolle Arbeit abgerungen werden sollte, als ein göttliches

Gebot voll tiefen Sinns verordnete; wenn die christliche allem Eigenthum durch das nach seinem wahren Geiste so selten verstandene, so vielfältig mißbrauchte und ganz verkehrt angewandte Gebot des Zehntens, eine höhere Weihe zu geben sucht, so ist wohl einleuchtend, daß die eigene Lebenskraft und die Geschlechtsverbindung des Menschen selbst noch weit mehr einer Reinigung und höhern Weihe bedarf, als der bloß um seinetwillen verfluchte Acker. Ein dahin zielendes Gebot war z. B. in der jüdischen Kirche das Gesetz, vermöge dessen alle Erstgeburt, welche den Schooß des Weibes öffnet, dem Jehovah heilig und geweiht bleiben sollte. Manche andere jüdische Gebräuche der Reinigung, so wie auch viele Ceremonien der Ehe bei den heidnischen Völkern haben den gleichen und ähnlichen Ursprung und Sinn. Die christliche Kirche verlangt in ihrer Einfalt und Hoheit nichts zu einer solchen Reinigung und höhern Weihe des Sinnenbandes, als den Segen des Priesters; oder vielmehr weil dieses doch nur ein äußeres Zeichen der Anordnung, aber nicht die Sache selbst ist; sie verlangt, daß das Sinnenband nur der erlaubten Liebe, oder der Ehe diene, die Ehe aber mit Verwerfung aller widernatürlichen und dem Wesen der Liebe wederstreitenden Formen desselben, als ein Sakrament der Natur unauflöslich, und auf den gegenseitigen Willen, also auf Liebe gegründet sei. — So kehren wir noch einmal zu demselben Resultate zurück, und das ist die Hauptsache und das Wesentliche; das Sinnenband ohne Liebe ist ein Greuel und Sacrilegium der Natur, die Ehe aber ist nichts anderes als die glückliche und erlaubte, als legitim anerkannte und erklärte Liebe. — Wollen wir nach diesen Grundsätzen auch auf die moralische Seite und Würdigung der Sinnlichkeit einen Blick werfen; so ist zuerst einleuchtend, daß das Erlaubte oder Verwerfliche der Sinnlichkeit nicht in dem Maße liege, denn dieses ist abhängig von der Beschaffenheit des Blutes und der Stärke der Lebenskraft. Auch in den Zufälligkeiten der Aeußerungsweise liegt es nicht, welche ängstliche Gewissensrichter oft allzu ängstlich durch-

forschen; vielmehr ist ein solches einzelnes Durchspähen, Zerspalten der Sinnlichkeit dem Zartgefühl und selbst der Reinheit der Gedanken, also der wahren innern Sittlichkeit eher schädlich, mithin durchaus verwerflich. Das Wesentliche liegt vielmehr allein in dem richtigen Verhältniß, daß nämlich das Sinnenband aus der Liebe und einer auf Liebe gegründeten Ehe diene, wenn nicht die Natur entheiligt und die Seele verletzt und zerrüttet werden soll; demnächst aber darin, daß das Niedere und Irdische dem Höhern und Göttlichen untergeordnet sein und bleiben soll. Der Segen des Priesters schützt nicht dagegen, und wo jenes Verhältniß umgekehrt oder nicht beachtet wird, kann das Unrecht, auch in der rechtmäßigsten Ehe Statt finden. Sehr richtig, treffend und tief betrachtet selbst die gemeine katholische Sittenlehre die Todsünden des Stolzes, des Geistes und der Wollust als so viele Arten der Abgötterei; denn der Hochmüthige vergöttert sich selbst, dem Geitzigen ist tödliches Metall sein Alles, sein Gott und Abgott; und wenn nun Liebende auch in der rechtmäßigsten Ehe so in den Reiz der Sinnlichkeit versunken wären, daß sie einzig darin ihr Alles fänden, wenn ihnen das das Höchste wäre, und sie Gottes und das Göttliche darüber vergäßen, oder wenig beachteten, so wäre dieß allerdings Sünde vor Gott (die Todsünde der Wollust), wenn gleich kein Gwissensrichter etwas dagegen einwendete.

Die ganze Wichtigkeit und Heiligkeit des Sinnenbandes kann nur aus der Religion begriffen und erkannt werden; die bloß moralische Ansicht führt zu keiner richtigen Beurtheilung dieses Gegenstandes, der nach der Sitte oder vielmehr der Unsitte der neueren Zeit meistens nur dem Leichtsinn und gemeinen Witze zum Stoff und Anlaß dient. Nur eine Bemerkung, die Heiligkeit und Wichtigkeit des Sinnenbandes noch mehr ans Licht zu setzen, wollen wir hinzusetzen. Vertritt nicht der Mann, wenn er seines Gleichen erzeugt, die Stelle des allgemeinen Erzeugers, desjenigen, von dem, wie die Schrift sagt, alle Vaterschaft kommt? Denn wenn gleich der vernünftige Geist nicht in dem Augenblick der Em-

pfängniß erst erschaffen wird, so ist es doch der wichtige und entscheidende Augenblick, wo er in das irdische Leben, grade an dieser Stelle eingesenkt wird, und von welchem mithin der Lebensbeginn und vielleicht das Lebensschicksal einer unsterblichen Seele abhängt. Viel richtiger also und tiefer ist wohl das Gefühl der alten und der Natureinfalt noch näher und treuer gebliebenen Völker hierin, wenn sie jenes Naturgeheimniß als etwas heiliges betrachten, und wenn auch unverschleiert, doch mit einer ehrfurchtsvollen Scheu davon reden, gegen den falschen Leichtsinn und den falschen Witz unserer Culturzeit über diesen Gegenstand. Auch das weibliche Geschlecht fühlt hierin richtiger, und nicht bloß für den Schein des äußern Anstandes ist ihnen jener Leichtsinn und Männerwitz zuwider; auch nicht bloß, weil sie wohl ernsthaft betrachten müssen, was ihr Leben nicht selten in Gefahr bringt, und mehrentheils ihr Glück und Schicksal entscheidet oder auch die Ruhe ihrer Seele gefährdet. Ihrem innersten Gefühle widerspricht vielmehr jener Leichtsinn, weil sie das Wesen der Liebe besser verstehen, und auch das Geheimniß des Sinnenbandes schon von Natur in seiner Heiligkeit fühlen. Wenn aber der Mann, der nur seiner Begierde sich entledigen möchte, ganz die hohe Wichtigkeit eines solchen Augenblickes zu verkennen geneigt ist, und das Weib hierin zarter fühlt; so ist dagegen, eben weil die Sinnlichkeit des Weibes über ihr ganzes Wesen vertheilt und ausgegossen und mit dem edelsten und geistigsten Gefühle ihrer Seele verschmolzen ist, weil sie sich von Natur immer zart und so oft ganz unbewußt regt und äußert, die Gefahr hier noch um so größer, wenn das rechte Verhältniß verkehrt oder verfehlt wird. Denn von der Entwickelung der Sinnlichkeit und ihrer sorgfältigen Bewahrung in den Gränzen des Zartgefühls und sittlicher Liebe hängt es ab, ob die Seele des Weibes sich immer mehr zum Edlen, zum Geistigen und Göttlichen erheben oder aber auf dem andern Abwege, je mehr und mehr in die Verworrenheit der Leidenschaft, und selbst in unedle sinnliche Neigung versinken soll. Eine Wahl

und Entscheidung, die für das Glück des Lebens und das Heil der Seele um so wichtiger ist, da, wenige Ausnahmen unmittelbarer Berufung durch besondre Gnade im Stande der Jungfräulichkeit und noch ungetrübte Reinheit abgerechnet, im Ganzen genommen die im irdischen Leben befangene Seele zunächst und unmittelbar nicht Gott, sondern als Uebergangsstufe zuvor einen mit göttlicher Kraft erfüllten Geist lieben muß, die Tugend und Sittlichkeit des Weibes mithin für das Leben im Ganzen betrachtet immer fast davon abhängt, daß sie recht und auf die rechte Weise liebt.

Aus allem diesem wird nun wohl hinreichend klar sein, in wie fern und warum das Christenthum die Ehe auf die Liebe gründet und als Sakrament der Natur in dieser alleingültigen, einfachen Form anerkennt, gleichwohl aber die vollkommene Reinheit, wenn sie nämlich nicht bloß erzwungene Entsagung, sondern göttliche Gnade, aus Liebe hervorgegangen und zur andern Natur geworden, also wirklich Reinheit und vollkommen ist, doch noch höher achtet und darauf das geistliche Leben und das Sakrament des Priesterthums gründet.

(Fortsetzung folgt.)

Ueber das unfehlbare mündliche Lehramt in der katholischen Kirche.

Zweiter Artikel.

§. 6. Christus wollte die immerwährende Fortdauer seiner Kirche — bis zum Ende der Welt.

Nachdem in den §§. 3 u. 4 bewiesen worden, daß Christus ein unfehlbares, mündliches Lehramt in seiner Kirche

gestiftet hat; entsteht jetzt die Frage, ob er denn auch die immerwährende Fortdauer dieses Lehramtes in seiner Kirche gewollt habe. — Die zweite nach §. 1 zu ermittelnde Thatsache. Offenbar haben wir hier wieder vorläufig die Frage zu beantworten, ob Christus die Fortdauer seiner Kirche gewollt habe. — Denn nur wenn Christus die Fortdauer seiner Kirche gewollt hat, kann er auch die Fortdauer des unfehlbaren mündlichen Lehramtes in dieser Kirche gewollt haben. Hat denn nun Cristus die Fortdauer seiner Kirche bis zum Ende der Welt gewollt?

Zum Beweise, daß Christus diese Fortdauer seiner Kirche bis zum Ende der Welt gewollt habe, pflegen sich die Theologen auf folgende drei Schriftstellen zu beziehen. 1. Matth. 16, 18: „Und ich sage Dir: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen." Nun sagt Christus allerdings hier mit ausdrücklichen Worten, daß die ganze Macht der Hölle, d. h. die vereinigte Macht aller Widersacher des Guten, nicht im Stande sein werde, seine Kirche zu überwältigen; hieraus folgt aber nicht sofort, daß sie gar nicht aufhören werde. Vielmehr besteht mit jenen Worten Jesu ganz wohl, daß seine Kirche einmal, wenn er es wolle, aufhöre; ob er aber das einmalige Aufhören oder die immerwährende Fortdauer seiner Kirche wolle, läßt sich aus jenen Worten allein nicht ersehen. Ist übrigens die immerwährende Fortdauer der Kirche durch andere Beweise außer Zweifel gesetzt, dann wird diese Stelle immer noch, wie sich später zeigen wird, gute Dienste leisten. 2. Matth. 24, 14. (vgl. Mark. 13, 10. und Luk. 21, 13.): „Und das Evangelinm vom Reiche wird verkündigt werden auf der ganzen Welt, zum Zeugniß allen Völkern; und dann wird die Vollendung kommen." Man meint nämlich, unter Vollendung (τέλος, consummatio) sei das Ende der Welt zu verstehen, und dann sei das be-

stimmt genug gesagt, daß das Reich, die Kirche Christi, bis zum Ende der Welt fortdauern werde. Allein, daß unter Vollendung das Ende der Welt zu verstehen sei, läßt sich weder aus dem Worte selbst, noch aus dem Kontexte, worin es vorkommt, erkennen; vielmehr ist nach dem Kontexte höchstwahrscheinlich das Ende des jüdischen Staates gemeint, und also blos gesagt, daß, bevor die Vollendung über Jerusalem und den jüdischen Staat komme, das Evangelium vom Reiche auf der ganzen (römischen) Welt werde verkündigt werden. Wenn aber auch wirklich unter Vollendung das Ende der Welt zu verstehen wäre, so würde doch noch nicht die ewige Dauer der Kirche aus dieser Stelle mit Strenge erwiesen werden können: weil das Dann (τότε, tunc) nicht nothwendig besagt, daß gleich nach dem auf der ganzen Welt verkündigtem Evangelium das Ende komme, sondern oft in der Schrift, wie bekannt, eine ganz unbestimmte Zeit anzeigt. 3. Matth. 28, 20.: „Und siehe, ich bin bei euch alle Tage, bis an's Ende der Welt." Wenn Christus alle Tage bis an's Ende der Welt bei seinen Jüngern (und deren Nachfolgern) sein will, dann, so schließt man, muß ja die Kirche Christi bis an's Ende der Welt fortdauern. Dieser Schluß würde allerdings stringent sein, wenn das συντέλεια τοῦ αἰῶνος (consummatio seculi) durchaus nichts anders als Ende der Welt heißen könnte; allein da αἰών blos Zeit oder Zeitraum im Allgemeinen, bald einen längeren, bald einen kürzeren bezeichnet, so könnte das συντέλεια τοῦ αἰῶνος auch wohl nur so viel heißen als Ende der Lebenszeit (der Apostel); und Christus würde dann nur sagen: „Verzaget nicht bei euren Arbeiten und Leiden, die ihr um meines Evangeliums willen zu tragen haben werdet: denn ich bin mit meinem Gnadenbeistande bei euch alle Tage eures Lebens bis zu eurem Tode [1])"; an eine Fortdauer der Kirche bis zum

1) Wirklich deutet auch Schleußner sub h. v. die Stelle so: „Per omnem vitam vestram vobis adero auxilio meo".

Ende der Welt wäre dann offenbar gar nicht gedacht. — Aus diesen drei Schriftstellen läßt sich also die immerwährende Fortdauer der Kirche nicht beweisen; sie läßt sich aber auf andere, und zwar auf folgende Weise demonstriren.

Wenn Christus nicht wollte, daß seine Kirche bis zum Ende der Welt fortdauerte, d. h. wenn er wollte, oder doch zufrieden war, daß die Menschen einmal nicht mehr sich auf seinen Namen taufen ließen und seiner Lehre nachlebten; dann muß man annehmen, daß die Kirche und das Reich Christi auf Erden eine blos vorübergehende [2]) Heilsanstalt sein sollte und gewesen sei. Allein dieser Annahme widerspricht erstens eine Schriftstelle, die mit dürren Worten sagt, daß die Kirche nicht vorübergehe: II Korinth., 3, 11.: „Denn wenn das, was vergänglich ist, Herrlichkeit hat, um wie viel mehr Herrlichkeit hat dann das, was bleibt." Nach dem Kontexte spricht der Apostel über die Kirche des A. und die des N. B. und erhebt diese weit über jene; zu dem Ende rühmt er das Gesetz (die Kirche des A. B.) wegen des Glanzes, womit es umgeben war, und sagt dann eben jene Worte, worin das alte Gesetz als vergänglich, das neue dagegen als bleibend bezeichnet wird. Wenn das alte Gesetz, welches 15 Jahrhunderte hindurch Verbindlichkeit für die Israeliten hatte, vergänglich genannt wird, dann muß doch das neue Gesetz (die christliche Heilanstalt), welche bleiben soll, wenigstens so lange fortdauernde Verbindlichkeit haben, als Menschen auf Erden sich befinden. — Der Gegensatz zwischen vergänglich und bleibend nöthigt zu dieser Auffassung jener Stelle. Der Annahme, daß die christliche Heilsanstalt eine vorüber-

2) Eine nothwendige Heilsanstalt war sie nach Mark. 16, 15, 16. auch bei dieser Annahme; aber nur für die Zeitgenossen Jesu und seiner Apostel, vielleicht auch noch für die nachherigen Menschen bis zu einer gewissen, jedoch nicht näher zu bestimmenden Zeit.

gehende Heilsanstalt sein solle, widerspricht also die Stelle II Korinth. 3, 11. sehr ausdrücklich. Zweitens widersprechen dieser Annahme auch alle Weissagungen des A. T. von dem künftigen Reiche des Messias auf Erden; alle diese Weissagungen, wie z. B. Daniel 9, 24., verkündigen das kommende Messiasreich als die Vollendung aller Heilsanstalten, als die letzte, immerwährende Anstalt Gottes zur Beseligung der Menschen. Das räumen denn auch Alle ein, welche überhaupt annehmen, daß das Messiasreich im A. T. verkündet werde; und dieses müssen wenigstens alle Christen: weil Petrus Apostelgesch. 3, 24. ausdrücklich behauptet, alle Propheten von Samuel an und nachher, die geredet, hätten die Tage Christi verkündigt; und weil auch Christus selbst sich als den verheißenen Messias dadurch bewies, daß er die Stelle Js. 61, 1, 2. auf sich bezog, was er doch als göttlicher Gesandter nur konnte, wenn die Stelle wirklich von dem künftigen Messias handelt. Auch um dieser Weissagungen des A. T. willen, muß angenommen werden, daß die Kirche Christi keine bloß vorübergehende Heilsanstalt sein, sondern fortdauern solle bis an's Ende der Welt. Wer aber meinte, es ließe sich doch nicht so recht ausmachen, ob die Prophezeihungen des A. T. von einer immerwährenden Dauer des Messiasreiches bis zum Ende der Welt sprächen, weil der Ausdruck ewig und andere ähnliche, die darin in Bezug auf das Messiasreich vorkommen, nicht im strengen Sinne des Wortes genommen sein könnten, der müßte denn doch wenigstens zugeben, daß dieses Reich nicht schon mit Einer oder einigen Generationen zu Ende gehen sollte. Denn sollten wohl alle Propheten des A. T. die Tage Christi verkündigt, sollten sie wohl eine ewige Dauer derselben verkündigt haben, wenn sein Reich schon mit Einer oder einigen Generationen vorübergehen sollte! Und würde dann noch Christus größer sein, als Moses und die Propheten! Doch

größer als diese könnte er wegen seiner Persönlichkeit sein; wenn aber der N. B. schon mit Einer oder einigen Generationen vorüber gehen sollte, wenn er also nur wenige, ohne Vergleich wenigere Menschen als der A. B., beseligen sollte; dann war der A. B. viel wichtiger für die Menschen als der N. B. Läßt sich denn nun aber vernünftig annehmen, daß Gott zur Begründung des weniger wichtigen N. B. eine wichtigere Person gewählt habe, als zur Begründung des weit wichtigern A. B.? Im N. T. wird ferner der N. B. als die Vollendung des A. und der A. als die Vorbereitung des N. betrachtet; ist denn das Wichtigere die Vorbereitung, und das Minderwichtige die Vollendung? Noch mehr: im N. T. wird der A. B. der Schatten der zukünftigen Güter, nicht die Darstellung der Sache selbst (Hebr. 10, 1.) genannt und der N. B. erscheint demzufolge als die dargestellte Sache selbst, als die Wirklichkeit; ist denn der Schatten einer Sache wichtiger als die Sache selbst? Das alles müßte man aber behaupten und mithin wider alle Vernunft angehen, wenn man annähme, daß die christliche Heilsanstalt schon mit Einer oder einigen Generationen vorübergehen sollte. Kann aber diese Annahme vernünftig nicht gemacht werden, dann muß zugelassen werden, daß die christliche Heilsanstalt wenigstens so lange fortdauere, bis Gott eine neue Heilsanstalt für die Menschen anordnet. Zu dieser Auffassung der Sache nöthigen nicht blos die bisherigen Erwägungen über das Verhältniß des N. B. zum A., sondern auch einige Aeußerungen des Stifters der christlichen Heilsanstalt — vorzüglich folgende: Joh. 3, 16.: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn hingab, damit Jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe;" und Mark. 16, 16.: „Wer glaubt und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden." Die Ausdrücke Jeder, Wer 2c. sind alle

gemein und berechtigen durchaus zu keiner Beschränkung der christlichen Heilsanstalt auf eine gewisse Anzahl von Menschen, oder auf eine gewisse Zeit, sobald die Beschränkung derselben auf die Zeit der Apostel nicht zugelassen werden kann; und dann muß angenommen werden, daß diese Heilsanstalt die Menschen, nach dem Willen Jesu, wenigstens bis dahin beseligen soll, wo eine neue, göttlichbeglaubigte Heilsanstalt eintritt, und also der christlichen ein Ende macht. Dasselbe erhellet, und zwar auf dieselbe Weise, aus Joh. 15, 16.: »Nicht ihr habet mich erwählet, sondern ich habe euch erwählet und euch dazu bestimmt, daß ihr gehet und Frucht bringet, und daß eure Frucht bleibe.« Daß aber eine andere, göttlichbeglaubigte Heilsanstalt auf die christliche noch einmal folgen werde, wird durch folgende Betrachtung ausgeschlossen.

Gesetzt nämlich, wir könnten nicht sofort aus irgend welchen Schriftstellen ausmachen, ob die christliche Heilsanstalt vorübergehen oder bleiben sollte; so treten, wenn sie vorübergehen soll, folgende drei Wechselfälle ein: Entweder muß dann nach dem Willen Gottes einmal auf die christliche Heilsanstalt eine andere folgen; oder die Menschen müssen einmal ohne Heilsanstalt zum Heile gelangen; oder Gott muß einmal, von einer gewissen Zeit ab, das Heil der Menschen gar nicht mehr wollen; — ein vierter Fall ist nicht gedenkbar. Allein der erste Fall ist wenigstens bis jetzt noch nicht eingetreten. Denn die Geschichte weiß von keiner anderen Heilsanstalt, die bisher auf die christliche gefolgt wäre, als von dem Muhamedanismus; wie wenig der aber als eine göttliche Heilsanstalt angesehen werden könne, davon kann fast jede Seite des Koran überzeugen: gegen eine solche Heilsanstalt muß die Vernunft protestiren . . . . Die Verwirklichung des zweiten Falles muß sogar unmöglich sein. Denn wäre die christliche Heilsanstalt noch das größte Werk der Liebe und Erbarmung Gottes, wie sie im N.

T. dargestellt und gepriesen wird, wenn die Menschen noch einmal ohne dieselbe und überhaupt ohne alle Heilsanstalt beseligt werden könnten? Enthält doch das christliche Gesetz nicht Weniges, was dem sinnlichen Menschen zu vollbringen schwer fällt; und mußten ja selbst viele für die Wahrheit dieses Gesetzes in Marter und Tod gehen; wahrlich das Christenthum wäre wie überhaupt für Alle, die sich zu demselben bekennen, so insbesondre und ganz besonders für diese Märterer, kein Werk der Liebe und Erbarmung, vielmehr ein Werk der Härte und Ungnade, wenn die Menschen noch einmal ohne die christliche und überhaupt ohne alle Heilsanstalt sollten beseligt werden. Mit Vernunft kann also nicht angenommen werden, daß die Menschen noch einmal ohne die christliche und überhaupt ohne alle Heilsanstalt beseligt werden sollten [3]. — Der dritte Fall endlich, daß Gott von einem gewissen Zeitpunkte ab das Heil der Menschen gar nicht mehr wolle, widerspricht zu sehr aller Vernunft und aller Offenbarung (z. B. I Timoth. 2, 4.), als daß seine Annahme gemacht

---

3) Kant meinte, durch das Christenthum würde die Welt noch einmal dahin gebracht werden, daß sie gar keiner positiven Heilsanstalt, weder der christlichen noch einer anderen mehr bedürfte; sondern zu ihrer Beglückung und Beseligung an der reinmoralischen Religion — d. h. an der Religion und Moral der Vernunft, versteht sich nach seinen Grundsätzen — ihr völliges Genügen hätte; er nannte in dieser Beziehung das Christenthum ein Vehikel zur Introduktion der reinmoralischen Religion. Offenbar würde die von Kant erwartete Heilsanstalt immer noch eine Heilsanstalt sein, freilich keine positive, von Gott beglaubigte, sondern eine rationale, pur menschliche. Kann denn nun aber eine pur menschliche Philosophie eine göttlich beglaubigte Heilsanstalt, wie doch die christliche ist, entbehrlich machen, oder auch nur mit einem Scheine für aufgehoben erklären? Wäre nicht dazu durchaus ein anderer von Gott beglaubigter Gesandter erforderlich? Ein solcher ist aber, wie oben im Texte über den ersten Fall bemerkt worden, wenigstens bis jetzt noch nicht aufgetreten.

werden könnte. Die christliche Heilsanstalt besteht also wenigstens bis jetzt noch. Daß sie aber auch ferner fortbestehen und zwar so lange wenigstens, als Menschen auf Erden zu beseligen sind, fortbestehen werde, daß also keine andere Heilsanstalt auf die christliche mehr folgen und so nicht einmal der erste Fall sich verwirklichen werde, das läßt sich schon darum vermuthen, weil im N. T. diese andere Heilsanstalt nicht angekündigt und darauf vorbereitet wird, wie doch das im A. T. in Betreff der christlichen Heilsanstalt geschah. Es läßt sich das aber auch strenge beweisen; und zwar durch die beiden folgenden Argumente. Erstens kommen im N. T. viele Stellen vor, welche Jesum und dessen Apostel als die einstigen Richter der ganzen Welt auf den Grund der Lehren und Vorschriften des von ihnen gepredigten Evangeliums ankündigen. Die wichtigsten sind: Matth. 19, 28. 25, 31—46. Apostelgesch. 1, 11. 17, 31. II Timoth. 4, 1, I Thessal. 4, 13—17. Würde nun aber Jesus wohl der Richter der ganzen Welt sein, wenn seine Lehre nicht für alle Menschen verbindlich sein und also seine Heilsanstalt nicht bis zum Ende der Welt fortbestehen sollte? Oder wollte man das auch wegen der Vorzüglichkeit seiner Person noch gelten lassen; aus welchem Grunde sollten denn aber die Apostel, die doch gewöhnliche Menschen waren, beim Weltgerichte Jesu zur Seite sitzen und Mitrichter der Welt [4]) sein? Doch wohl aus keinem andern Grunde, als weil die Lehre, welche sie einst mit so vieler Anstrengung

---

4) Wörtlich steht Matth. 19, 28 nur: der zwölf Stämme Israels: weil diesen zunächst das Evangelium verheißen war, und weil, wie Paulus Röm. 11. bildlich aber treffend sagt, auf Israel, den von Gott erlesenen Oelbaum, von dem mehrere Zweige abgefallen, die anderen Völkerschaften eingepfropft sind. — Diese werden also hier mitverstanden.

verkündigten, für alle Welt, d. h. für alle Menschen, die hier auf Erden gelebt haben und noch leben werden, verbindlich sein soll. Und zudem, was noch wohl das Wichtigste ist, wie könnten alle Menschen auf den Grund der Lehre gerichtet werden, wenn diese Lehre nicht für sie alle verbindlich sein sollte? Daß aber wirklich alle Menschen auf den Grund der Lehre Jesu einst gerichtet werden sollen, steht so klar als möglich Matth. 25, wornach der Richter Jesus Christus einst zu den Gerechten aus allen Völkern (V. 32.) sagen wird: „Ich bin hungrig gewesen u. s. w.;" und wornach sogar (nach VV. 40 u. 45.) alle Werke der Liebe, welche die Menschen einander erweisen, so angesehen werden sollen, als seien sie Jesu Christo selbst erwiesen. Auf die Einwendung, die hier erhoben werden könnte, die Menschen kännten ja nicht alle Jesum und dessen Lehre, könnten also auch nicht alle auf den Grund dieser Lehre gerichtet werden, ist zu bemerken, daß freilich nicht alle Menschen Jesum und seine Lehre kennen, daß sie aber doch alle, wollen sie anders ihr Heil wirken, an Gott als ihren Versöhner glauben (fides implicita in Messiam) und das in ihren Herzen geschriebene Gesetz der Natur, was im Wesentlichen mit dem Gesetze Christi eins ist, gewissenhaft erfüllen müssen. — Die ältesten Kirchenväter, wie Justin der Märterer und Klemens von Alexandria, betrachten ja alle Heiden, welche dem λόγος in sich, dem Lichte der Vernunft, folgen, als wirkliche Christen ... Jene Schriftstellen also, welche Jesum und dessen Apostel als die einstigen Richter der ganzen Welt auf den Grund der Lehren und Vorschriften des von denselben gepredigten Evangeliums ankündigen, bezeichnen wirklich und strenge, daß die christliche Heilsanstalt auch ferner fortbestehen und zwar so lange wenigstens, als Menschen auf Erden zu beseligen sind, fortbestehen werde. — Einen zweiten Beweis hierfür enthalten alle jene Schriftstellen, welche eine Ueber-

sicht über Sünde und Rechtfertigung des ganzen Menschengeschlechtes aufstellen; besonders die Stelle Röm. 5, 12—20. Wenn, wie diese Stelle mit dürren Worten sagt, alle Menschen wie durch Adam Sünder geworden, so auch durch Christum aus ihren Sünden gerechtfertigt werden; wozu dann noch eine andere Heilsanstalt? Etwa um den Standpunkt der Religiosität und Sittlichkeit, worauf das Christenthum die Menschen erhebt, noch zu erhöhen oder zu veredeln? Allein der diesfällige christliche Standpunkt, worauf die Religion in innigster Vereinigung mit dem Allerheiligsten durch Liebe besteht und die Liebe der Heiligkeit oder die heilige Liebe einzig und allein als Pflicht erscheint, dieser christliche Standpunkt ist schon für uns Menschen der absolut höchste und kein noch höherer, edler ist für uns gedenkbar; eine Heilsanstalt, welche eine noch höhere, edlere Gemüths- und Herzensverfassung bezweckt, wäre demnach unbrauchbar für uns Menschen und darum so gut wie nicht vorhanden. Eine neue Heilsanstalt könnte daher höchstens Unwesentliches bieten, etwa eine neue, aber unwesentliche, Anweisung, die christliche zu benutzen. Aber eine solche Heilsanstalt wäre dann doch eigentlich keine neue Heilsanstalt zu nennen; läßt sich denn nun mit Vernunft annehmen, daß Gott um einer solchen unwesentlichen Anweisung willen eine neue Heilsanstalt einführen und darum die alte, welche alles Wesentliche enthält, aufheben werde? . . .

Es bleibt also wahr, was die Stelle II Korinth. 3, 11. so bestimmt wie deutlich sagt, daß die christliche Heilsanstalt bis zum Ende der Welt, oder doch wenigstens so lange als Menschen auf Erden zu beseligen sind, fortdauern und keine andere ihr mehr folgen wird. Ganz übereinstimmend hiermit sagt Petrus Apostelg. 4. 12.: „In keinem Andern (als in Jesu Ch.) ist Heil; denn es ist kein anderer Name den Menschen unter dem Himmel gegeben, wodurch wir se-

lig werden sollen"; denn, wenn die Menschen, wie es hier ganz allgemein heißt, nur durch Jesum Christum selig werden sollen, dann muß ja die christliche Heilsanstalt wenigstens so lange fortbestehen, als Menschen auf Erden zu beseligen sind. Auch würde das Resultat offenbar dasselbe bleiben, wenn man das σωθῆναι in jener Stelle nicht mit selig, sondern (freilich gegen den Kontext) mit gesund werden übersetzte. Denn, wenn wir nicht einmal körperlich gesund werden, als allein im Namen Jesu Christi, wie viel weniger werden wir dann außer diesem Namen geistig gesund und selig werden können?

Mit der christlichen Heilsanstalt wird auch die Kirche Christi, worin diese Heilsanstalt ist, fortdauern bis zum Ende der Welt. Aber auch als sichtbare Kirche? Auch diese Frage muß bejaht werden. Denn der Grund ihrer Sichtbarkeit in jener ersten Zeit, wenigstens für die Mitglieder derselben untereinander, lag in der von Christo vorgeschriebenen Weise, in seine Kirche einzugehen und überhaupt sich des von ihm dargebotenen Heiles theilhaftig zu machen, besonders in dem Empfange der Taufe und der übrigen Sakramente; und muß also die Kirche, da diese Weise, weil zum Essentialen der christlichen Heilsanstalt gehörig, fortbestehen muß, immer sichtbar bleiben, wenigstens, wie gesagt, für ihre Mitglieder untereinander. Eben so muß auch das mündliche Lehramt, wodurch sie ursprünglich allgemein sichtbar war, immerfort bestehen und also die Kirche immer auch allgemein sichtbar bleiben, weil ohne jenes Lehramt für die meisten Menschen gar keine, und für alle nur eine mangelhafte Kenntniß der Lehre Jesu möglich ist — zumal mehrere Lehren Jesu (was hier vorausgesetzt wird) nur mündlich überliefert worden, und überdieß auch Christus alle Verbreitung und Erhaltung seiner Lehre von dem mündlichen Lehramte erwartet (Matth. 28, 19, 20.). So ist denn der Kirche Jesu die vollkommenste Sichtbarkeit für immer gesichert.

Anmerkung. Jetzt, nachdem wir in anderer Weise die Gewißheit erlangt haben, daß Christus die Fortdauer seiner Kirche bis zum Ende der Welt wollte; jetzt müssen wir auch annehmen, daß er Matth. 16, 18. diese Fortdauer seiner Kirche verheißen habe. Denn nun sagt diese Stelle, daß die Macht der Hölle seine Kirche zu keiner Zeit überwältigen werde; worin dann eingeschlossen ist, daß sie immer fortdauern werde. Vielleicht spricht Jesus auch Matth. 28, 20. über die immerwährende Fortdauer seiner Kirche. Aber Matth. 24, 14. kann nicht als einen Beweis dafür enthaltend bezeichnet werden.

§. 7. Christus wollte auch die immerwährende Fortdauer des unfehlbaren mündlichen Lehramtes in seiner Kirche — bis zum Ende der Welt.

Wir verfahren gewiß methodisch, wenn wir Behufs Beantwortung der Frage, ob Christus die Fortdauer des unfehlbaren mündlichen Lehramtes in seiner Kirche gewollt habe, zunächst zu den Beweisgründen, woraus das unfehlbare Lehramt der Apostel erkannt wurde (§. 4.), zurückkehren und sehen, ob sich daraus auch eine Unfehlbarkeit der Nachfolger der Apostel im Lehramte erkennen lasse.

Der Hauptgrund für das unfehlbare Lehramt der Apostel waren die Verheißungen Jesu Joh. 14. 15. 16. und die Erfüllung dieser Verheißungen am Pfingstfeste. Läßt sich denn nun hieraus auch eine Unfehlbarkeit ihrer Nachfolger im Lehramte erkennen oder folgern? Versteht man unter erkennen und folgern einen strengen Beweis führen und eine strenge Folgerung ziehen, dann muß diese Frage ohne weiteres verneint werden: weil jene Verheißungen sich privative auf die Apostel beziehen können und auch, wenn man ihre bald nach dem Tode Jesu eintreffende Lage bedenkt, zu beziehen

scheinen. Denn die Apostel waren damals, als ihnen Jesus die Verheißungen gab, mit dem Geiste seiner Lehre kaum halb bekannt, und doch sollten sie bald allein dastehen, allein lehren und handeln; sie bedurften also nach seinem Weggange von ihnen einen anderen höheren Beistand, wenn sie anders das Werk, welches er ihnen auftrug, getreu sollten vollbringen können; und diesen Beistand scheint ihnen Jesus hier zu verheißen. Ob er hierbei auch ihre Nachfolger im Lehramte im Auge gehabt, ob er also zu den Aposteln nicht bloß für ihre Person, sondern auch als Repräsentanten des kirchlichen Lehramtes in allen folgenden Zeiten gesprochen habe, das läßt sich aus diesen Verheißungen selbst nicht erkennen, mithin auch nicht daraus beweisen, daß die Nachfolger der Apostel im Lehramte unfehlbar sein sollten. Man bezieht sich freilich für diesen Beweis auf Joh. 14, 16.: „Und ich will den Vater bitten, und er wird euch einen andern Tröster geben, daß der bei euch bleibe in Ewigkeit, den Geist der Wahrheit u. s. w.;“ und meint, da, in dem Worte in Ewigkeit, sei ja bestimmt gesagt, daß der Geist der Wahrheit nicht bloß bei den Aposteln, sondern auch bei ihren Nachfolgern bleiben werde. Allein, daß das in Ewigkeit, in aeternum εἰς τὸν αἰῶνα, in dem Sinne von bis zum Ende der Welt zu nehmen sei, läßt sich aus der Stelle, worin es vorkommt, nicht ersehen; es kann auch ganz wohl bloß soviel sagen wollen, als: während eurer ganzen Lebenszeit. Bezeichnet ja αἰὼν in der h. Schrift jede längere Zeit; und kann es ja dahier recht wohl die ganze Lebenszeit der Apostel bezeichnen, die immer eine lange Zeit war in Vergleich mit den wenigen Jahren, die Jesus mit ihnen verlebte: im Sinne von Ewigkeit im strengen Sinne kann es auch ohnehin nicht genommen werden, weil sonst die Welt ewig in demselben Sinne fortdauern müßte — was aber kein Christ wird zugeben wollen. Es läßt sich also aus dieser Stelle allein, und namentlich aus dem darin vorkommenden εἰς τὸν

διάδοχοι, nicht bündig beweisen, daß Jesus bei seinen Verheißungen des h. Geistes an die Apostel auch deren Nachfolger im Lehramte im Auge gehabt habe. Gesetzt aber auch, Jesus habe bei diesen Verheißungen nicht die Apostel allein im Auge gehabt, so hätten wir doch noch nicht erkannt, was wir erkennen wollten: daß Jesus die Gabe der Unfehlbarkeit auch den Nachfolgern der Apostel im Lehramte, und zwar diesen allein, nicht auch den übrigen Gläubigen, habe verleihen wollen. Daß er aber wirklich nicht die Apostel allein, sondern auch viele andere, ja alle Gläubige jener ersten Zeit dabei im Auge gehabt, daß er also zu den Aposteln nicht bloß für ihre Person, sondern als Repräsentanten der ganzen Kirche gesprochen habe, erhellet aus der Erfüllung der Verheißungen des h. Geistes am Pfingstfeste und in den unmittelbar darauf folgenden Zeiten. Denn am Pfingstfeste kam der h. Geist nicht bloß über die Apostel, sondern auch über die andern Gläubigen, die sich in ihrer Gesellschaft befanden, selbst über die Frauen, wie wir aus der Rede Petri Apostelgesch. 2, 17. ff. ersehen; eben so kam der h. Geist über die getauften Samariter, über Alle in dem Hause des Hauptmanns Cornelius, ja über Alle, denen die Apostel nach der Taufe die Hände auflegten. Folgt denn aber nun hieraus (daß Jesus den h. Geist den Aposteln als Repräsentanten der ganzen Kirche verhieß), daß die Gabe der Unfehlbarkeit bloß ihren Nachfolgern im Lehramte zu Theil werden sollte? Mit Nichten folgt das daraus; eher noch könnte mit den Quäkern daraus gefolgert werden, die Gabe der Unfehlbarkeit sei allen Gläubigen verheißen. Allein zur Widerlegung dieser Lehre der Quäker genüge einstweilen die Bemerkung, daß, wie wir später sehen werden, außer den von Christus bestellten Lehrern der Kirche alle übrigen Gläubigen vom Lehramte ausgeschlossen sind, denen also die Gabe der Unfehlbarkeit im Lehren dann ohne allen Zweck, was man doch vernünftig nicht annehmen kann, verliehen wäre. Auch erhellet

aus I Korinth. 12, 7—12. (wo es heißt, daß durch den h. Geist dem Einen diese, dem Andern jene Gabe verliehen werde), daß wirklich nicht Alle, welche den h. Geist empfingen, auch die Gabe der Unfehlbarkeit im Lehren erhalten haben. Hierdurch wird nun aber nicht, wie man wohl meinen könnte, die Unfehlbarkeit der Apostel selbst zweifelhaft. Denn, wenn auch Christus den h. Geist der ganzen Kirche verhieß, und nachher durch diesen h. Geist dem Einen diese, dem Andern jene Gabe zu Theile ward; so mußte doch auch Einigen die Gabe der Unfehlbarkeit, welche ja Joh. 14. 15. 16. ganz vorzüglich verheißen war, zu Theile werden. Wem anders aber konnte diese Gabe zu Theile werden, als denen, welche bleibend Lehrer in der Kirche sein sollten, also dann doch vor Allen den Aposteln, was diese auch selbst von sich glaubten (§. 4.). — Den Anderen war sie ja unnütz. . . . Hieraus aber, daß die Apostel mit dem h. Geiste ganz vorzüglich die Gabe der Unfehlbarkeit im Lehramte erhalten haben, folgt noch nicht sofort, daß diese Gabe auch auf ihre Nachfolger im Lehramte übergehen sollte. Haben doch so viele andere Gaben des h. Geistes im Verlaufe der Zeit aufgehört, und könnte also ja auch die Gabe der Unfehlbarkeit im Lehren nach dem Willen Christi aufgehört haben. Oder können wir beweisen, daß die Gabe der Unfehlbarkeit überhaupt in der Kirche Christi fortdauern sollte? Aus jenen Verheißungen des h. Geistes Joh. 14. 15. 16. allein und an sich nicht, wie wir bisher sahen. Können wir es denn aus etwas Anderm beweisen, etwa aus den anderen Beweisstellen, woraus wir früher (§. 4.) die Unfehlbarkeit, und gar die persönliche Unfehlbarkeit der Apostel mit Gewißheit erkannten? Das auch nicht; wohl aber aus dem Zwecke der den Aposteln verliehenen Unfehlbarkeit. Zu dem Ende Folgendes.

Der Zweck, welchen Jesus mit der Verleihung der Unfehlbarkeit an die Apostel erreichen wollte, und einzig er-

reichen wollen konnte, war unstreitig kein anderer als der, daß seine Lehre richtig und vollständig an die damals lebenden Menschen gebracht würde. Können wir denn nun aus diesem Zwecke der den Aposteln verliehenen Unfehlbarkeit schließen, daß die Gabe der Unfehlbarkeit nach dem Willen Jesu in seiner Kirche immer bleiben sollte? Das noch nicht gerade; jedoch so viel leuchtet sofort von selbst ein, daß ihm an der Erreichung jenes Zweckes viel, sehr viel gelegen war; würde er ja sonst dazu ein übernatürliches Mittel, was doch die Unfehlbarkeit, zumal die persönliche Unfehlbarkeit der Apostel immer ist und bleibt, nicht gewählt und angeordnet haben. Aus welchem andern Grunde konnte ihm aber viel daran, daß seine Lehre richtig und vollständig an die damaligen Menschen gebracht würde, gelegen sein, als: um dadurch das ewige Heil dieser Menschen möglichst zu fördern. Sollte nun aber Jesu weniger an dem ewigen Heile der nachher lebenden Menschen gelegen gewesen sein? Oder sollte wohl die Erkenntniß der Lehre Jesu in ihrer Reinheit und Vollständigkeit von geringerer Wichtigkeit für deren Heilswirkung sein? Weder das Eine noch das Andere kann mit Vernunft angenommen werden. Auch widerspricht Beides den Lehren der h. Schrift. Nach I Timoth. 2, 4. will Gott unser Heiland, „daß alle Menschen selig werden und (zu dem Ende) zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen.“ Jesus selbst sagt Joh. 3, 16.: „Denn also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn hingab, damit Jeder, der an ihn glaubt nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe,“ und Joh. 17, 20. bittet er nicht nur für die Apostel, sondern auch für diejenigen, welche durch ihr (unmittelbares und mittelbares) Wort an ihn glauben werden. Nach diesen und anderen ähnlichen Stellen will Gott (Christus ist ja Gottes Gesandter) das Heil aller Menschen auf gleiche Weise; und er will auch, daß sie zu dem Ende

alle zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen. Daß übrigens die richtige und vollständige Erkenntniß der Lehre Jesu für alle Menschen Behufs ihrer Heilswirkung von gleicher Wichtigkeit sei, das gibt nicht bloß, wie von selbst einleuchtet und auch §. 2. nachgewiesen ist, die Natur der Sache, sondern das erhellet auch daraus, daß, wie §. 6. bewiesen wurde, die Lehre Jesu für alle Menschen aller Zeiten verbindlich sein, und sogar, was noch wohl die Hauptsache, auf den Grund dieser Lehre am Ende der Welt das Gericht über dieselben statt haben soll. Wenn nun aber die richtige und vollständige Erkenntniß der Lehre Jesu für die Heilswirkung aller Menschen von gleicher Wichtigkeit ist, und wenn Gott unser Heiland auch das Heil aller Menschen auf gleiche Weise will, dann muß die richtige und vollständige Erkenntniß der Lehre Jesu nicht bloß den Zeitgenossen der Apostel, sondern auch allen nach den Zeiten der Apostel lebenden Menschen möglich gemacht sein; Christus muß, wie für jene, so auch für diese ein zu dieser Erkenntniß führendes Mittel angeordnet haben — wer einen Zweck will, muß auch ein dazu führendes Mittel wollen. — Dasselbe, daß Christus auch allen nach den Zeiten der Apostel lebenden Menschen eine richtige und vollständige Kenntniß seiner Lehre müsse möglich gemacht, und also auch ein zu diesem Zwecke führendes Mittel müsse angeordnet haben, fordert auch die von ihm gewollte ewige Dauer seiner Kirche (§. 6.) anzunehmen. Die Fortdauer der Kirche Jesu ist nämlich ohne Fortdauer der richtigen und vollständigen Erkenntniß seiner Lehre und der davon abhangenden Uebeeinstimmung in derselben unter den Gläubigen (den Mitgliedern der Kirche) gar nicht möglich; denn wo und in wiefern die Lehre Jesu verfälscht und verstümmelt, überhaupt eine andere wird, da und insofern hört auch die Kirche Jesu auf [5]; und ohne Uebereinstimmung

5) Gerade so Muratori de ingen. moderat. lib. 1. cap. 8. (Deutsch.

der Gläubigen in der Lehre (ohne Einheit des Glaubens) ist gar keine Kirche möglich[6]). Also auch aus dem Grunde, weil Christus die immerwährende Fortdauer seiner Kirche wollte, muß er die Fortdauer der richtigen und vollständigen Erkenntniß seiner Lehre in derselben gewollt, und ein zu diesem Zwecke taugliches Mittel angeordnet haben? . . .

Welches ist denn nun dieses Mittel? Für die apostolische Zeit war es die Unfehlbarkeit und zwar die persönliche Unfehlbarkeit der Apostel (§. 4.); welches ist denn nun dieses Mittel für die nachapostolische Zeit? Sind es vielleicht die Schriften der Apostel? Wenn man bedenkt, daß Christus selbst nur mündlich lehrte und auch seinen Aposteln zunächst wenigstens bloß die Weisung zur mündlichen Predigt seiner Lehre gab (Matth. 28, 19, 20. und Mark. 16, 15.) — welcher Weisung sie denn auch nach der Apostelgeschichte getreulich nachkamen [7]); so dringt sich die Ansicht fast mit Nothwendigkeit auf, daß wenigstens nach Christi Willen jene Schriften nicht das in Frage stehende Mittel sein sollten. Auch die Apostel schrei-

---

Uebers. von Binnde und Braun S. 104.): „Wenn die Kirche in Glaubenssachen einen Irrthum annähme und diesen Irrthum Anderen lehrte, so würde die wahre Kirche des wahrhaften Christus zu existiren aufhören, was aber ausgemacht nicht geschehen kann“

6) Selbst Fichte behauptet das; und die Evangelische Kirchenzeitung vom 6. März 1830 sagt: „Daß Einheit in der Lehre zu den wesentlichen Merkmalen einer äußern Kirche gehört, kann nur dann geläugnet werden, wenn man die äußere Kirche überhaupt verwirft — denn was bleibt, wenn man die Einheit in der Lehre wegnimmt, übrig, als ein zusammengelaufener Haufe, in dem eine alle Gemeinschaft aufhebende Willkühr herrscht?“

7) „Christus hat, wie Sailer (Grundlehren der Religion S. 363 nach der Widmer'schen Ausg.) treffend sagt, nicht zwölf Schreibfedern, sondern zwölf lebendige Zungen in die Welt gesendet, die, von seinem Geiste bewegt, seine Worte aussprachen: sie sprachen, und die Welt glaubte.“

men nicht der Ansicht gewesen zu sein, daß ihre Schriften das Mittel seien, wodurch die von ihnen gepredigte Lehre Jesu rein und vollständig an alle Menschen aller Zeiten gebracht werden sollte, weil sie dieselben nicht auf diese ihre Schriften verweisen, vielmehr, mit seltenen Ausnahmen, immer nur mündlich lehren und nur für die Fortsetzung des mündlichen Lehramtes Sorge tragen (1 Timoth. 2, 2. Tit. 1, 5 ff.). Und sehen wir die Schriften der Apostel näher an, so müssen wir auch gestehen, daß sie das in Frage stehende Mittel gar nicht wohl sein können. Schon der Umstand, daß die Schriften der Apostel lediglich Gelegenheitsschriften und darum in einer jeden derselben hauptsächlich, wie es die Natur der Sache mit sich bringt, nur solche Punkte berührt und erörtert sind, welche die eben obwaltenden Verhältnisse zu berühren und zu erörtern erheischten — schon der Umstand also, daß sie, wie Lessing sich ausdrückt (§.2.), bloß εἰρημενα βιου καὶ χρονον sind, läßt stark vermuthen, daß sie nicht alle Lehren Jesu enthalten. Und diese Vermuthung wird so gut wie zur Gewißheit, wenn man bedenkt, daß diese Schriften selbst keinen Anspruch darauf machen, die Lehre Jesu nach ihrem ganzen Inhalt und Umfang zu enthalten, einige derselben vielmehr ausdrücklich das gerade Gegentheil von sich behaupten. Oder läßt sich vielleicht beweisen, daß sie alle zusammen entweder nach einem von den Aposteln mit Absicht angelegten Plane oder durch eine besondere Fügung des h. Geistes das Ganze der Lehre Jesu enthalten? Wir erinnern aber hiergegen nur an die in §. 2. vorgekommenen sehr wahren Worten Lessing's: „Der Beweis, daß die Apostel und Evangelisten ihre Schriften in der Absicht geschrieben, daß die christliche Religion ganz und vollständig daraus gezogen und erwiesen werden könne, ist nicht zu führen. Der Beweis, daß der h. Geist durch seine Leitung es dennoch, selbst ohne die Absicht der Schriftsteller, so geordnet und veranstaltet, ist noch weniger zu führen.“ So lange aber nicht bewiesen ist, daß die Schrif-

ten der Apostel das Ganze der christlichen Lehre enthalten, so lange läßt sich auch nicht mit Grund behaupten, daß sie das in Frage stehende Mittel seien. Doch auch dann, wenn sie wirklich alle Lehren Jesu enthielten, würden sie wenigstens kein geeignetes Mittel zum Zwecke sein, weil sie diese Lehren, wenigstens viele derselben, nicht so enthalten, daß sie von allen Menschen mit Leichtigkeit aus ihnen aufgefaßt werden können. Denn, abgesehen davon, daß die meisten Menschen absolut unfähig sind, ohne fremde Beihülfe die Lehren Jesu aus der heil. Schrift zu schöpfen, ja daß viele gar nicht einmal lesen können, für die dann das Christenthum so gut wie nicht vorhanden wäre, so wird ja in der heiligen Schrift selbst versichert, daß Manches in ihr schwer zu verstehen sei (II Petr. 3, 15, 16.), und dieses auch durch eine achtzehnhundertjährige Erfahrung bestätigt. Und wie, wenn Streit über den Sinn der heil. Schrift entsteht, wer soll da entscheiden? Die h. Schrift selbst? Allein schon Tertullian bemerkte, daß mit der h. Schrift kein Streit zu Ende zu bringen sei. „Non ad scripturas“ — sagt er de praescript. cap. 19. — „provocandum est, nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est, aut par incertae.“ Und übereinstimmend mit aller Geschichte schrieb der evangelische Theolog Samuel Werenfels in seine Bibel: „Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque. Invenit et pariter dogmata quisque sua.“ Wie könnte es auch anders sein! „Ist ja (um mit Sailer, Grundl. der Relig. S. 365 zu reden) der Buchstabe der h. Schrift auch Buchstabe, und ein stummer Buchstabe; als Buchstabe ist er fähig, Zweifel und Streit zu erregen; als stummer ist er unfähig, Zweifel und Streit zu entscheiden [8].“ Und überhaupt verhält es sich

---

8) So auch Holden, analys. fid. div. lib. 2. cap. 3. (pag. 139—140. edit. Braun.): „Codex sacer iudex mortuus est, qui nec litigantium utrimque rationes audire, nec sententiam eloqui valeat.

mit der h. Schrift, wie mit einem bürgerlichen Gesetzbuche: ungeachtet dieses die Quelle politischer Verfügungen ist, so hat es doch einen autoritativen Richter nöthig, um Verwirrungen und der Anarchie vorzubeugen — es selbst kann dieser Richter nicht sein [9]. — Die h. Schrift kann dem-

9) Hören wir hierüber noch einen Katholiken und einen Nichtkatholiken. Milner sagt, Briefe an einen Pfründner (übers. von P. Klee) S. 113: „Kein Gesetzgeber hat je einer zahlreichen Gesellschaft Gesetze gegeben, ohne für ihre Auslegung und Handhabung Richter und Obrigkeiten einzusetzen. In der That wäre es offenbar besser, gar keinen Codex geschrieben zu haben, als einen solchen, den jedes Individuum für sich selbst auslegen und nach seinem Gutdünken befolgen könnte. Läßt es sich also denken, daß die göttliche Weisheit und Güte ihr geistiges Reich, die Kirche, ohne jenes zur Erhaltung ihres Friedens, ja selbst ihrer Existenz nothwendige Mittel gelassen habe? Müssen wir nicht vielmehr annehmen, daß die Seelenhirten mit dem obersten Bischofe an ihrer Spitze, unter dem Schutze und der Leitung des Allmächtigen stehen, da sie über Glaubenssachen zu entscheiden haben, wenn auch selbst Christus hierüber keine Versicherung gegeben hätte, wie er aber doch in folgenden Texten thut (folgen die Stellen Joh. 16, 13. Luk. 10, 16. Matth. 18, 17.).“ Doch hierüber weiter unten im Texte. — Wieland sagt in einem Aufsatze über den Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen (sämmtl. Werke 29. Bd. S. 91.); „Es konnte bei dem allmählig zunehmenden Tage nicht fehlen, daß man früher oder später gewahr werden mußte, daß ein Buch, wie untrüglich und göttlich es übrigens sein wollte, nur alsdann für einen entscheidenden Richter in Glaubenssachen gelten könnte, wenn es (wie die Elemente der Geometrie) so beschaffen wäre, daß alle Menschen, die es lesen und verständen, nicht nur vollkommen einerlei dabei dächten, sondern auch von der Wahrheit seines, allen Menschen gleich verständlichen und keiner Vieldeutigkeit unterworfenen, Inhalts so anschaulich und innig überzeugt würden, daß es ihnen schlechterdings unmöglich wäre, daran zu zweifeln, oder über den Sinn und die Deutung dieser oder jener Stellen verschiedener Meinung zu sein. Ob ein solches Buch möglich sei, ist eine Frage, die ich mir so wenig zu beantworten anmaße, als sie zu meinem Zwecke gehört; aber dies wird doch wohl Niemand zu läugnen begehren, daß die Bibel dieses

nach nicht das von Christus gewollte Mittel, seine Lehre richtig und vollständig an alle Menschen zu bringen, sein. — Die Tradition kann dieses Mittel auch nicht sein; denn wie will der einzelne Mensch in Erfahrung bringen, was alle christliche Kirchen als überlieferte Lehre Jesu in ihrem Bereiche bewahren! — Daß die weltliche Obrigkeit von Christus bestellt sei, seine Lehre richtig und vollständig an alle Menschen zu bringen, oder auch die von Zeit zu Zeit über diese Lehre ausbrechenden Streitigkeiten zu schlichten; das wird man doch nicht mehr heutzutage im Ernste behaupten wollen — haben sich ja auch die antiochenischen Christen in dem Streite, wovon die Apostelgeschichte in ihrem 15. Kapitel erzählt, nicht an den damaligen römischen Kaiser gewendet. Eben so wird auch heutzutage wohl nur noch ein Schwärmer behaupten können, daß der h. Geist unmittelbar einen jeden einzelnen Gläubigen zur richtigen und vollständigen Erkenntniß der Lehre Jesu führe .... Welches ist denn nun aber noch das zu dieser Erkenntniß führende Mittel? Es ist und kann kein anderes mehr sein, als eine Unfehlbarkeit des mündlichen Lehramtes in der Kirche. Es erhellet das durch folgende Betrachtung.

Buch nicht ist. Unstreitig muß man sehr viel Hebräisch und Griechisch wissen, sehr viele andre Bücher gelesen haben, und eine unendliche Menge historischer, kritischer, antiquarischer, chronologischer, geographischer, physikalischer und anderer wissenschaftlicher Kenntnisse besitzen, um es mit Verstand zu lesen; und dessen ungeachtet enthält es, selbst für Leser, die mit all diesen Kenntnissen versehen sind, nahe auf allen Blättern solche Stellen, die von verschiedenen Personen verschieden verstanden und ausgelegt werden. Nichts von vielen Stellen zu sagen, die mit einer so unerklärbaren Unbegreiflichkeit behaftet sind, daß alle angestrengten Bemühungen, den Glaubenspunkten, die dessen ungeachtet daraus gezogen wurden, nur so viel Licht, als zu einem nicht ganz vernunftwidrigen Glauben nöthig ist, zu geben, bis auf diesen Tag fruchtlos gewesen sind."

Christus ordnete für jene erste — die apostolische — Zeit ein mündliches Lehramt — das der Apostel — an, als das Mittel, seine Lehre an die damaligen Menschen zu bringen, und um seine Lehre richtig und vollständig an diese Menschen zu bringen, machte er jenes Lehramt unfehlbar (§. 4.). Wenn nun Christus wollte, daß auch die nachherigen Menschen fort und fort bis zum Ende der Welt eine richtige und vollständige Kenntniß seiner Lehre erhielten (und daß er das wollte, wurde oben bewiesen); und wenn Christus nicht bloß für die apostolische, sondern (wie bereits mehrmal angedeutet und auch nachgewiesen wurde) auch für alle Folgezeit ein mündliches Lehramt als Mittel der Verbreitung und Erhaltung seiner Lehre auf Erden anordnete, wenn er auf dieses Lehramt alles setzte und von demselben hauptsächlich die Realisirung seines Planes zur Beseligung der Menschen erwartete; so kann ja schon nicht wohl das in Frage stehende Mittel in etwas Anderm gelegen sein, als in einer Beschaffenheit oder Seite dieses Lehramtes, welche zum gewollten Ziele führt, d. h. in nichts Anderm, als eben in einer Unfehlbarkeit dieses Lehramtes — würde ja hierbei jedes andere Mittel nur ein entfernteres und als solches nicht zum Ziele führendes Mittel sein. Und nehmen wir hinzu, daß keines von allen den andern Mitteln, die mit einigem Scheine dafür gelten könnten, oder doch bisher als solche Mittel geltend gemacht wurden, mit Vernunft als dieses Mittel angenommen werden kann (wie vorhin bewiesen); so muß auch eine Unfehlbarkeit des mündlichen Lehramtes in der Kirche wirklich dieses Mittel sein. Oder kann — so fragen wir hier nochmal — angenommen werden, daß Christus als übernatürlicher Gesandter Gottes zwar einen Zweck (die richtige und vollständige Kenntniß seiner Lehre für alle Menschen bis zum Ende der Welt), nicht aber das zur Erreichung dieses Zweckes einzig geeignete und darum unentbehrliche Mittel gewollt haben? Müßte nicht schon ein bloßer

Mensch, der in dieser Weise verführe, einen Zweck zwar, nicht aber das zu diesem Zwecke einzig geeignete Mittel wollte, der Unvernunft bezüchtigt werden? ... So sind wir denn auf den Grund der vorgelegten und als richtig bewiesenen Prämissen [daß Christo das Heil aller Menschen auf gleiche Weise am Herzen liege, daß die richtige und vollständige Kenntniß seiner Lehre für die Heilswirkung aller Menschen von gleicher Wichtigkeit sei, daß Christus, um die Zeitgenossen der Apostel zu dieser Kenntniß hinzuführen, die Apostel unfehlbar im Lehramte gemacht habe u. a. dgl.] durch unsere Vernunft genöthigt anzunehmen, daß die Unfehlbarkeit des mündlichen Lehramtes in der Kirche bis zum Ende der Welt fortdauern werde [10]. — Wenn daher auch andre Gaben des h. Geistes mit der Zeit in der Kirche aufgehört haben, weil sie nicht mehr nothwendig waren [11]: so wird doch diese Gabe desselben, die Unfehlbarkeit des mündlichen Lehramtes, nie aufhören, sondern immer der Kirche verbleiben, weil sie ihr nothwendig ist und bleibt bis zum Ende der Welt.

Einen (zweiten) Beweis für die Fortbauer der Unfehlbarkeit des mündlichen Lehramtes in der Kirche enthält auch, nachdem wir wissen, daß darin die ewige Fortdauer dieser Kirche von Christus verheißen ist (§. 6. Anmerk.), die Stelle Matth. 16, 18: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen." Denn es wäre doch gewiß ein Triumph für die Hölle, wenn die Kirche Christi einmal vom wahren Glauben abirrte und hiermit — trotz der Verheißung einer ewigen Dauer — ein Ende nähme; dieser

---

10) Vgl. Ildephons Schwarz, Handbuch der christlichen Religion, I. Bd. S. 178 ff. besonders von S. 190 an.

11) Doch haben dieselben in der That nie ganz aufgehört, wie aus dem Leben der Heiligen erhellet.

Triumph soll aber der Hölle, nach Christi Versicherung, nicht werden [12]. Hieraus ergibt sich zunächst die Inerrantia Ecclesiae in *credendo*, die Unverirrbarkeit im Glauben, welche der ganzen Kirche inhärirt, während die Infallibilitas in *docendo*, die Unfehlbarkeit im Lehren, bloß dem kirchlichen Lehramte zukommt. Allein die Inerrantia totius Ecclesiae in *credendo* setzt die Infallibilitas Ecclesiae in *docendo* nothwendig voraus, weil die ganze Kirche, richtiger: die hörende Kirche, von Christus die Weisung erhalten hat, das kirchliche Lehramt, die lehrende Kirche, zu hören und daher unmöglich im Glauben unverirrbar sein könnte, wenn die lehrende dem Irrthume unterworfen wäre.

Vielleicht hat Christus seiner Kirche den Beistand des h. Geistes und also die Unfehlbarkeit im Lehren für immer auch in der Stelle Math. 28, 20. verheißen. Denn es ist nun, nachdem diese Unfehlbarkeit durch andre Beweise außer Zweifel gesetzt ist, nicht mehr wahrscheinlich, daß Christus bei den Worten: „Ich bin bei euch bis zum Ende der Zeit (Welt)," bloß die Apostel, und nicht auch zugleich deren Nachfolger im Lehramte sollte im Auge gehabt haben. Doch bleibt immer noch möglich, daß den

---

12) Auf ähnliche Weise argumentirt Muratori, de ingen. moderat. lib. 1. cap. 8. (Deutsch. Uebers. S. 104.): „Auf diesen Felsen, sagt Christus bei Matth. 16, 18., will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Und bei Matthäus im letzten Kapitel: Sehet ich bin alle Tage bei euch, bis an's Ende der Welt. Wenn also die Kirche als die Bewahrerin jener allerseligsten Religion bis an's Ende fortdauern soll, so folgt, daß auch die Wahrheit darin ewig fortdauere, daß die wahre und keine falsche Lehre darin verkündigt werde. Denn, wenn die Kirche in Glaubenssachen einen Irrthum annähme und diesen Irrthum Andern lehrte, so würde die wahre Kirche des wahrhaften Christus zu existiren aufhören, was aber ausgemacht nicht geschehen kann."

Aposteln hier bloß für ihre Person ein besonderer Beistand Christi verheißen sei. Aber mit aller Zuversicht kann jetzt angenommen werden, daß Christus Joh. 14. 15. 16. den Beistand des heil. Geistes den Aposteln nicht bloß für ihre Person, sondern auch für ihre Nachfolger im Lehramte verheißen habe, daß also das εἰς τὸν αἰῶνα, in aeternum, Joh. 14, 16. wirklich so viel als bis an's Ende der Welt bedeute. Denn wie könnte jetzt, nachdem durch andere Beweise zur Gewißheit erhoben ist, daß der h. Geist die Kirche Christi immerfort vor Irrthum bewahre; wie könnte jetzt noch mit Vernunft behauptet werden, Christus habe bei seinen Verheißungen des h. Geistes an die Apostel bloß diese und nicht auch ihre Nachfolger im Lehramte im Auge gehabt, und jenes εἰς τὸν αἰῶνα, in aeternum, bedeute in seinem Munde nicht mehr als die ganze Lebenszeit der Apostel!

Widerspricht denn nicht aber diesem unserm nothwendig sich aufdringenden Endergebnisse der Apostel Paulus, wenn derselbe Apostelgesch. 20, 28—30. zu den Vorstehern der Gemeinde von Ephesus und andern Städten sagt: „Habet Acht auf euch, und auf die ganze Heerde, in welcher euch der h. Geist zu Bischöfen bestellt hat, zu regieren die Kirche Gottes, die er durch sein Blut sich erworben hat. Ich weiß, daß nach meinem Hingange reißende Wölfe unter euch einkommen werden, die der Heerde nicht schonen. Und es werden aus euch selbst sich Männer erheben, welche Verkehrtes reden werden, um Jünger an sich zu ziehen?“ Wenn selbst aus der Mitte der Lehrer in der Kirche Irrlehrer hervorgehen werden, wie hier geweissagt wird, und wenn diese Weissagung wirklich, wie die Geschichte bezeugt, nur zu oft sich bewahrheitet hat, wie kann dann das nachapostolische Lehramt in der Kirche unfehlbar sein? Widerspricht also nicht diese Weissagung und deren Erfüllung im Laufe der Zeit einer Unfehlbarkeit des nachapostolischen kirchlichen Lehramtes? Wir antworten: Dieser Widerspruch müßte allerdings von

uns zugegeben werden, wenn wir behauptet hätten, daß jeder einzelne Lehrer in der Kirche für seine Person unfehlbar sein sollte; wir haben uns aber auf diese nähere Bestimmung noch nicht eingelassen, weder gesagt, daß das Einzelurtheil eines Lehrers, noch, daß das Gesammturtheil der Lehrer in der Kirche unfehlbar sei. Wenn wir daher bisher bloß im Allgemeinen, ohne uns auf diese nähere Bestimmung einzulassen, bewiesen haben, daß die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes auch nach der Zeit der Apostel fortdauere bis zum Ende der Welt; so sehen wir hier wirklich, daß nicht das Einzel-, sondern das Gesammt-Urtheil der nachapostolischen Lehrer [13]) in der Kirche unfehlbar sei — wie denn auch von jeher nur ein solches Gesammturtheil als unfehlbar betrachtet worden ist. — Bedenken wir, daß unter jenen Lehrern, wie wir später sehen werden, die Bischöfe der katholischen Kirche gemeint sind, und daß diese Bischöfe bei der Abgabe ihres Urtheils über eine Lehre sich vorzugsweise und hauptsächlich auf die diesfällige Ueberlieferung in ihren respektiven Kirchsprengeln stützen, dann müssen wir gestehen, daß ihr Gesammturtheil über eine Lehre Jesu auch wohl richtig sein würde, und also die Lehre, die sie aussprechen, wirklich eine Lehre Jesu wäre, wenn sie sich auch keines übernatürlichen Beistandes dabei zu erfreuen hätten. Gerade so urtheilte auch Tertullian lib. de praescript. cap. 28. Nachdem derselbe cap. 27. gesagt hat, daß alle Kirchen, sowohl die, welche der Apostel einmal wegen ihrer Unbeständigkeit (wie die Galater) oder wegen ihrer Schwäche (wie die Korinther) getadelt, als auch die andern, welche er nur gelobt habe, jetzt in der Lehre Christi miteinander übeinstimmten, fährt er cap. 28. fort: „Wohlan, daß alle (die getadelten und die ge-

13) D. h. das Urtheil aller nachapostolischen Lehrer, jedoch nicht aller in sensu *absoluto*, sondern in sensu *relativo* (morali) (: der überwiegenden Mehrheit der Lehrer).

lobten Kirchen) abgeirrt sein von der Wahrheit; laß den Apostel selbst in seinem Zeugnisse, was er über sie ablegte, sich getäuscht haben; laß den h. Geist keine (dieser Kirchen) berücksichtigt haben, um sie in die Wahrheit einzuführen, — er, der doch dazu von Christus gesendet, dazu vom Vater erbeten war, daß er ein Lehrer der Wahrheit wäre; laß den Verwalter Gottes, den Stellvertreter Christi, sein Amt vernachläßigt haben, indem er die Kirchen inzwischen anders erkennen, anders glauben ließ, als was er (Christus) durch die Apostel predigte: ist es denn nun wahrscheinlich, daß so viele und so mächtige Kirchen sich zu Einem Glauben abgeirrt haben? Viele Zufälle führen nicht auf Uebereinstimmung. Der Irrthum der Kirche in der Lehre mußte Verschiedenheit erzeugen. Was übrigens bei Vielen übereinstimmend, als Eins und dasselbe angetroffen wird, ist nicht Irrthum, sondern Ueberlieferung (Ceterum quod apud multos unum invenitur, non est erratum sed traditum)."

Anmerkung. Manche Nichtkatholiken, wie Marheinecke in seinem System des Katholizismus, legen zwar auch der Kirche, jedoch nur der idealen Kirche, eine Unfehlbarkeit bei; gleich als ob uns Menschen mit der Unfehlbarkeit einer idealen Kirche, ja mit dieser idealen Kirche selbst gedient sein könnte. Es erinnert dieß an ein ähnliches Wort, was einst (am 24. Juni 1830 als am 300-jährigen Jubiläum der Uebergabe der Augsburger Konfession) von einer protestantischen Kanzel herab gesagt wurde. Die Gemeinde wurde nämlich ermahnt, sich nicht durch die in ihrer Kirche sich offenbarende Uneinigkeit in Glaubenssachen irre machen zu lassen, weil die Wahrheit doch immer Eine und dieselbe bleibe. Was kann uns die Wahrheit helfen, wenn wir nicht in ihrem Besitze sind! Eben so, was kann uns die Unfehlbarkeit einer idealen Kirche, d. h. einer Kirche, die uns unerreichbar ist, helfen! Nein, ein-

zig die Unfehlbarkeit einer realen oder empirischen, d. h. einer solchen Kirche, die sich von uns finden und zu der unsrigen machen läßt, ist für uns Menschen von Werth. Wollen die Nichtkatholiken übrigens die Unfehlbarkeit der Kirche darum, weil sie ein Wunder einschließt, nicht anerkennen, so handeln sie sehr inkonsequent, indem sie doch, wenn sie anders noch gläubige Christen sind, in den Aposteln eine Unfehlbarkeit, und zwar eine persönliche, also ein offenbar noch weit größeres Wunder annehmen. Ueberhaupt ist für den gläubigen Christen das ganze christliche Offenbarungsfaktum ein fortlaufendes Wunder; und muß also, wer die Wunderscheu hat, sich von dem Gebiete dieser Offenbarung fern halten, wie der Wasserscheue von dem Wasser. Uebrigens ist, wie vorher bemerklich gemacht wurde, das Wunder der kirchlichen Unfehlbarkeit in der Regel wenigstens nicht so gar groß, indem das, was in allen Kirchen als überlieferte Lehre Jesu und seiner Apostel angetroffen wird — und das ist es ja eben, was das kirchliche Lehramt als Glaubenslehre auszusprechen pflegt — schon durch die Natur der Sache wirklich nicht wohl etwas anderes als überlieferte Lehre Jesu und der Apostel sein kann.

(Fortsetzung folgt.)

Die Bulle Leo's IX.

an den Erzbischof Hermann II. von Köln.

Herr Dr. Böhmer in Frankfurt hat bekanntlich die Aechtheit der vorher genannten Bulle in der Schrift des Herrn Dr. Hennes angefochten. Wir haben im 78sten

Hefte dieser Zeitschrift die Gründe des Herrn Dr. Böhmer beleuchtet; dasselbe ist sehr ausführlich von Hr. Dr. Binterim geschehen, und ich irre wohl nicht, wenn ich behaupte, die aufgestellten Bedenken gegen die Aechtheit der Bulle seien vollständig gehoben. Jüngsthin, als ich mich mit der Beleuchtung der Binterim'schen Nachschrift beschäftigte, sind mir sehr viele Stellen aufgestoßen, welche als schlagende Beweismittel gegen Dr. Böhmer dienen, ich habe sie aber nicht aufgezeichnet, weil ich diese Frage, wie die Sache jetzt steht, für abgethan halte. Nur einem Punkte, welcher gegen die Aechtheit der Bulle geltend gemacht worden ist, will ich eine nähere Erörterung widmen. Herr Dr. Böhmer gründete nämlich den Verdacht oder vielmehr seine Ueberzeugung von der Unächtheit unsrer Bulle auch auf den Umstand, daß kein Original vorhanden, und daß keines der kölnischen Chartularien eine Abschrift enthalte. Ich gebe die eigenen Worte des Herrn Dr. Böhmer.

„Mein Urtheil, sagt er, gründete sich auf das mancherlei Ungewöhnliche und Verdächtige, welches mir beim Durchlesen aufgefallen war, in Verbindung mit Lacomblet's Aeußerung, daß kein Original vorhanden, und daß keins der erhaltenen Kölnischen Cartularien (auch, wie ich nun weiß, das in Darmstadt befindliche nicht) eine Abschrift enthalte. Durch die Auctorität des ersten Veröffentlichers möchte, wenn dieser Miräus ist, der Beweis der Aechtheit um so weniger geleistet werden können, weil auch dieser seinen Abdruck aus keinem Original oder alten Cartular entnommen hat, sondern ihn dem Anschein nach aus einem neuern handschriftlich gebliebenen Geschichtswerk (ex historia coloniensi) gibt [1]."

Wir lassen die Regeln, welche die Diplomatiker aufstellen, und wonach die Frage nach der Aechtheit einer Urkunde zu beantworten ist, wenn ähnliche Zweifel gegen dieselbe erhoben werden, wie diejenigen sind, welche hier zur

1) Hermann II., Erzbischof von Köln. Von Dr. J. K. Hennes. Mainz 1851. S. VIII.

Sprache kommen, auf sich beruhen. Diese Regeln sind recht gut als allgemeine Richtschnüre, wir lassen ihnen ihren Werth; aber wehe dem Kranken, wenn der Arzt seine Krankheit blos nach der allgemeinen Regel behandelt, wenn er den einzelnen Fall nicht für sich aufzufassen und nach seinem ganzen innern Zusammenhange mit dem Gesammtorganismus zu beurtheilen und zu behandeln weiß! Besser wäre es für den Kranken, ein solcher Arzt wäre nicht Arzt geworden.

Die Bulle Leo's IX. wurde zuerst durch Aubertus Miräus, wie ich bereits in meiner ersten Schrift gesagt habe, durch den Druck veröffentlicht[2]; über die Quelle, aus welcher er dieselbe entnommen, gibt er keine nähere Auskunft, er hat blos an der Seite hinzugefügt: ex historia coloniensi. Aber was ist das für eine historia coloniensis? Ist darunter ein besonderes Werk zu verstehen, in welchem die Geschichte Kölns dargestellt wird, oder soll dadurch die Geschichte Kölns überhaupt bezeichnet werden? Diese Angabe würde uns für sich allein schwerlich weiter führen. Aber hier kömmt uns Mallinkrott zu Hülfe; er kennt unsere Bulle, und weist uns auf Aegidius Gelenius, seinen Zeitgenossen, mit dem er im Briefwechsel stand, hin[3], und so haben wir eine Spur gefunden, die wir nicht außer Acht lassen dürfen. In den von Aegidius Gelenius dem Drucke übergebenen Schriften erwähnt er dieser Bulle in seinem Hauptwerke, jedoch ohne nähere Auskunft über die Stelle zu geben, woher er dieselbe erhalten hat[4]. Es liegt jetzt der Gedanke nahe, uns an die große Sammlung von Urkunden zu wenden, welche unter dem Namen *Farragines Gelenianae* jetzt noch in der Stadtbibliothek zu Köln aufbewahrt werden, und in welchen eine erstaunenswerthe Menge von Urkunden und Chroniken, überhaupt von historischem Stoffe aller Art mit einem unermüdlichen Fleiße gesammelt worden.

---

2) Die geborenen Kardinäle. S. 43.

3) De Archicancellariis p. 240.

4) De admiranda magnitudine Coloniae Agrippinae p. 225.

Der 20. Band gewährt, was wir suchen, die ungedruckte Abschrift der Bulle Leo's IX., welche allen bisherigen Abdrücken zu Grunde liegt, und wir finden mehr, als diese bloße Abschrift, wir finden Notizen von Aegidius Gelenius, welche uns viel weiter führen.

Die Farragines Gelenianae stammen ursprünglich von Johannes Gelenius; er starb als General-Vikar von Köln 1631; seine Sammlung ging in den Besitz seines Bruders (Aegidius Gelenius), später Weihbischof von Osnabrück, über, der die Sammlung fortsetzte. Der genannte 20. Band ist von Aegidius Gelenius im Jahre 1640 zu Stande gebracht worden, und S. 595 findet sich die Abschrift unserer Bulle, sie ist nicht von der Hand des Gelenius, aber er hat sie revidirt. Was nun die Quelle betrifft, aus welcher Gelenius diese Urkunde erhalten, so gibt seine eigene Handschrift uns die Nachricht, daß er sie mit mehren andern Urkunden aus dem Archive von St. Severin erhalten habe, und zwar im Jahre 1637. Seine Worte sind: *Ex archivio s. Severini accepi 1637.* Das Severinsstift zeichnete sich vor andern kölnischen Stiftern in Bewahrung historischer Urkunden aus; „das Severinsstift, schreibt Lacomblet, besitzt unter den kölnischen Collegiatkirchen das ansehnlichste Cartular, einen Pergamentband in Großfolio von 325 Seiten und in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts geschrieben [5].“

Aber auf die eben mitgetheilte Angabe beschränkt sich die Notiz des Aegidius Gelenius nicht; er fügt weiter hinzu, er habe jene Urkunde aus dem Archiv von St. Severin, und zwar aus einem alten Codex erhalten, der von Hermann de Wesalia geschrieben worden sei; seine Worte sind: Ex libello velusto quem scripserat v. cl. Hermannus de Wesalia, doctor Treverensis. Aber wer war dieser Hermannus de Wesalia? wann hat er gelebt? Darüber gibt Gelenius an der angeführten Stelle, in seinen farraginibus, keine Auskunft;

---

5) Lacomblet, Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins. Bd. I, S. X.

aber er erwähnt desselben in seinem gedruckten Werke: de Coloniae Agrippinensis magnitudine [6]; darnach war dieser Hermann Verfasser einer handschriftlichen Chronik von Köln; und aus einer andern Stelle ersehen wir, daß Gelenius diese Chronik selbst gebraucht, und daß er sie von Mallinkrott erhalten hatte [7].

Hermann von Wesel war somit ein Mann, dem historische Studien nicht fremd waren, er hatte eine Chronik von Köln verfaßt, aus welcher Vieles über die kölnischen Bischöfe gelernt zu haben, auch selbst der kundige Gelenius öffentlich zu bekennen, keinen Anstand nahm. Es steht somit zu vermuthen, daß dieser Hermannus de Wesalia, wenn er Urkunden abschrieb, einigermaßen fähig war, über die Aechtheit derselben zu urtheilen. Aber wann hat dieser Hermann von Wesel gelebt? Auch darüber gibt uns Gelenius Auskunft, wenn auch keine ganz genaue. Gelenius spricht in seinem mehrgenannten gedruckten Werke über die adeliche Familie von Wesel [8], und schreibt: unser Hermann sei vor 200 Jahren aus dieser Familie entsprossen. Gelenius gab sein Buch 1645 heraus; Hermann von Wesel hätte darnach, wenn man sich buchstäblich an die Zahl hält, 1445 gelebt. Von Schaaten und Harzheim [9] erfahren wir Genaueres, nämlich, daß dieser von Wesel unter Friedrich III. (1440—1493) geblüht, daß er sich der Gunst dieses Kaisers zu erfreuen gehabt, und daß er zwei Kanonikate, das eine an der Stiftskirche B. M. V. zu Aachen, das andere am Stifte zum h. Severin in Köln besessen habe.

---

6) Teste Ms. Coloniensi Chronico Hermanni de Wesalia. S. 294.

7) Ut habet Chronicon ms. Hermanni de Wesalia, quod reverendissimus decanus Monasteriensis, Bernardus a Mallinkrott, fax quaedam eruditionis, benevole communicavit, ex quo de episcopis non pauca didici. l. c. p. 243.

8) Familia de Wesel, ex qua ante annos ducentos prodiit doctor Hermannus de Wesalia, canonicus st. Severini, manuscripti cuiusdam Coloniensis chronici author. l. c. p. 174.

9) Harzheim Bibliotheca Coloniensis p. 139.

geschrieben worden. Und doch rühmt Herr Lacomblet die Liberalität, womit der städtische Vorstand von Köln ihm die vollständige Benutzung der Farragines Gelenianae freisinnig gewährt habe [13].

Wir wollen unsere Leser mit einem ähnlichen Beispiele archivarischen Verfahrens bekannt machen. Eine Bulle Innocenz IV. vom Jahre 1248, in welcher der genannte Papst denjenigen, die zum Wiederaufbau der abgebrannten Domkirche zu Köln einen Beitrag gaben, einen Ablaß bewilligt, ist für die Geschichte des Doms von hohem Belange. Herr Lacomblet hat der Baugeschichte des Doms eine besondere Abhandlung in seinem Werke gewidmet, in welcher er die bisherigen, namentlich die von Sulpiz Boisserée aufgestellten Resultate über den Haufen wirft. Ueber die Bülle Innocenz IV. schreibt Lacomblet also: „Nun kommen wir zu der belangreichen Bulle selbst und der feierlichen Legung des Steines. Zunächst dürfte es befremdlich erscheinen, daß weder das Original, noch eine Abschrift jener Bulle in dem erzbischöflichen und domstiftischen Archive jetzt mehr anzutreffen ist, selbst ältere Archivverzeichnisse dieselbe nicht kennen. Noch auffallender aber ist es, daß nirgend anders auch nur die leiseste Erwähnung jenes angeblich verheerenden Brandes geschieht und *Gelen.* selbst (de admir. magnit. Coloniae p. 231.) dessen handschriftliche Sammlung uns die einzige Abschrift der Bulle erhalten hat, zweifelhaft äußert: *postea tamen* videtur exusta esse eadem (maior) ecclesia tempore Conradi archiepiscopi Coloniensis [14].“

Herr Lacomblet hat, wie man aus dieser Stelle ersieht, ungemein Vieles in Beziehung auf die Bulle Innocenz IV. gefunden, was ihm aufgefallen ist; dem Leser aber wird es ohne Zweifel auffallen, wie leicht es für den Hrn. Lacomblet gewesen wäre, alle diese Bedenken und Zweifel zu zerstreuen. Denn Sulpiz Boisserée schrieb nach Darmstadt und erhielt

---

13) Urkundenbuch I. Bd. S. III.
14) a. a. O. S. XVIII.



eine mit diplomatischer Genauigkeit ausgeführte Abschrift der fraglichen Bulle aus einem Copialbuche einer prächtigen Handschrift auf Pergament des kölnischen Domarchivs [15])!

Herr Lacomblet hat diese Bulle S. 137 des zweiten Bandes seines Urkundenbuches abdrucken lassen. In der Note fügt er wörtlich Folgendes bei: „Aus Gelenii farrag. dipl. XX. 1, welcher seine Abschrift aus einem Cartular des Domstiftes entnommen zu haben angibt." Diese Worte können einen ganz guten Sinn haben, aber man wird mir zugeben, daß sie verdächtig klingen, daß sie einen, wenn auch leisen, Zweifel an der Richtigkeit der Angabe des Gelenius durchscheinen lassen. Diese Ausdrucksweise des Herrn Lacomblet begreift man, wenn man sich daran erinnert, daß die fragliche Bulle so viel Auffallendes für den Hrn. Lacomblet hatte. Aber ist dieser Zweifel, wenn er auch noch so glimpflich ausgedrückt wird, gegründet? Gelenius schreibt mit eigener Hand in dem XX. Bd. seiner farrago S. 1. wie folgt: Hic liber (die folgenden Urkunden) ex quodam libro copiarum privilegiorum maioris ecclesiae Coloniensis est transcriptus. Gelenius hat diese Abschriften zunächst nur zu seinem eigenen Gebrauche anfertigen lassen, die beigefügte Notiz war auch nur zunächst für ihn selbst bestimmt, und wie läßt sich nun denken, Gelenius habe bei einer so einfachen Thatsache geirrt oder er habe sich selbst belogen! Gelenius bedient sich in der von H. Lacomblet angeführten Stelle allerdings des Ausdruckes *videtur*, aber dieses videtur bezieht sich nicht auf die Aechtheit der Bulle, sondern auf die Thatsache oder auch auf den modus, den Umfang des Brandes. In seiner farrago dahingegen hat er ganz einfach an dem Rande der betreffenden Stelle zu der Bulle Innocenz IV. bemerkt: novum incendium metropolitanae Coloniensis. Es ist übrigens sehr wahrscheinlich, daß der liber copiarum, aus welchem Gelenius die Bulle abgeschrieben hat, dasselbe Copialbuch

15) S. Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande 12. Heft. S. 147.

aus dem kölnischen Domarchive ist, welches in Darmstadt aufbewahrt wird.

Wir kehren zu der Bulle Leo's IX. zurück. Herr Dr. Lacomblet hat dieselbe im ersten Bande seines Urkundenbuches 121 nach dem Miräus abdrucken lassen. Allein der Abdruck des Miräus selbst ist nicht ganz genau. Wir wollen die Abweichungen, auch die unbedeutenden, hier aufzeichnen.

	Lacomblet S. 119.	Gelenius Tom. XX. S. 598.
Z. 4 v. o.	confirmari —	confirmari *tibi*
„ 8	— dignitate ecclesiae	— dignitate *ecclesiastica*
9	devotione incitati	devotione sus cep..... [16])
11	quem naccum	*quod* naccum
14	honori dedicatum	honor*e* dedicatum
15	idonei	*y*donei
16	et subdiaconibus	*ac* subdiaconibus
17	*Postea* auctoritatem	*Praeterea* auctoritatem
17	auctoritatem et honorem, *quem*	— *quam*
17	tam inter *alios*	inter *alias*
21	polleat prior	prior polleat
22	faciendam potestatis apostolicae munimine	faciendam sacro apostolico munimine
24	sancimus	sanximus
27	*et* infra urbem et circa	infra urbem et circa
Lacomblet S. 120.		
2	forestis	forest*ris*
3	Brauwellare	Brawilare

16) Für Gelenius selbst unleserlich: statt incitati eher suscitati.

Lacomblet S.		Gelenius S.
4	decrevimus	decernimus
4	nobis in te	nobis vice
8	audeat *praesentare*	audeat *pertentare*
9	nostrae auctoritatis *scriptum per*vulgatum	— — *seriem* pie a nobis pervulga*tam*
9	pervulgatum tentaverit	pervulgatam *agere* tentaverit
10	*cultor* et observator	*custos* et observator
12	non*is* maii	non*as* maii
13	Hermanni	Heremanni
	anno Domini millesimo quinquagesimo secundo. Leonis VIIII papae quarto. indictione quinta.	Anno Domini Leonis IX papae IIII. Indictione quinta.

Das sind die Stellen, in welchen die umlaufenden Abdrücke, welche alle den Text des Miräus wiedergegeben haben, von der Abschrift des Gelenius abweichen. Herr Lacomblet hat versucht dem Texte durch Konjekturen zu Hülfe zu kommen; so schlägt er vor, statt: audeat *praesentare* zu lesen: *proclamare* und statt: pervulgatum *tentaverit* zu lesen: *venire temptaverit.* Keine von diesen Vermuthungen hat, wie die Abschrift des Gelenius zeigt, das Richtige getroffen. Dagegen hat auch Gelenius wie Lacomblet bei dem Schloß Zoneburg an Thomberg gedacht.

Was die Ueberschrift betrifft, so lautet diese bei Gelenius ganz einfach also: *Privilegium papae Leonis IX. datum domino Hermanno II. archiepiscopo Coloniensi cognomento nobili.*

Am Rande, zur Seite der Ueberschrift, finden wir von der eigenen Hand des Gelenius folgende Notiz: *Nobile diploma quod hactenus latet*, de dignitate archicancellariatus S. R. E. vide Wicterptum (sic) in vita s. Leonis

IX. In dieser Stelle ist ein neuer Beleg für die früher schon aufgestellte Vermuthung enthalten, daß Miräus der erste ist, welcher die Urkunde hat drucken lassen, und daß er eine Abschrift derselben höchst wahrscheinlich von Gelenius selbst erhalten hat. Wir entnehmen aber zugleich aus dieser Notiz, was wir früher schon ausgesprochen haben, daß Aegidius Gelenius der erste ist, welcher die falsche Meinung aufgebracht hat, der Erzbischof Hermann II. sei Kardinal der römischen Kirche gewesen!

In dem so eben erschienenen Werke: Regesta pontificum Romanorum von Philippus Jaffé, Berolini 1851, welches mir zu spät in die Hände gekommen, um von demselben in dem Aufsatze im vorigen Hefte Gebrauch zu machen, sind S. 366 die Bullen Leo's IX. verzeichnet. Unsere Bulle wird hier, wie nicht anders zu erwarten war, unter den ächten aufgeführt. Der Inhalt derselben wird so angegeben, daß von dem Kardinalate nichts erwähnt wird, nämlich: Hermanno, archiepiscopo Coloniensi, crucis, pallii, nacci usum, et ecclesiae Romanae cancellaturam una cum ecclesia s. Ioannis evangelistae ante portam Latinam asserit. Concedit, ut duo altaria ecclesiae Coloniensis procurentur per septem presbyteros cardinales, dalmaticis indutos, totidemque diaconos et subdiaconos, qui sandaliis utantur, ut archiepiscopus regum intra Coloniensem dioecesim consecrandorum potestatem habeat, cet. Ecclesiae bona confirmat.

In demselben Werke sind die Namen der Kanzler verzeichnet, welche die einzelnen Bullen ausgefertigt haben. Es sind derselben drei: Petrus Diakonus, Udo Primicerius von Toul und Friderikus Diakonus.

Datae bullae, sunt so heißt es:

a die 26. Febr. 1049 ad diem 7. Sept. 1050:

per manus *Petri diaconi, bibliothecarii et cancellarii* sanctae apostolicae sedis: im Ganzen ein und vierzig. Dann wird hinzugefügt: Petrus obiit Lingonibus m. Oct. a. 1050. v. Chronic. s. Petri vivi apud d'Achery spicil. II. 424.

Dann heißt es weiter:

a die 22. Oct. 1050 ad diem 16. Ianuarii 1051:

per manus *Udonis Tullensis* ecclesiae primicerii, cancellarii et bibliothecarii sanctae apostolicae sedis. Es werden 9 Bullen bezeichnet, welche von diesem Udo ausgefertigt worden; und drittens heißt es:

a die 12. Martii 1051 ad diem 21. Decembris 1053:

per manus *Friderici diaconi* et *bibliothecarii* ac *cancellarii* sanctae apostolicae sedis vice (domini) Hermanni archicancellarii et Coloniensis archiepiscopi; die Zahl dieser Bullen beläuft sich auf 28.

und endlich:

per manus archicancellarii et bibliothecarii sanctae sedis apostolicae Herimanni Coloniensis archiepiscopi. Es gibt nur zwei Bullen, welche diese Unterschrift führen.

Daß einer von diesen dreien Kardinal gewesen, wird nicht erwähnt, und was den ersten unter denselben, den Petrus Diakonus betrifft, so steht in der von Jaffé angezogenen Stelle bei d'Achery Spicilegium tom. II. p. 475, nicht 424, Folgendes geschrieben: In hoc tempore papa Leo venit Lingonas civitatem, ubi ordinavit Frotmundum Trecorum pontificem, ibique obiit *Petrus diaconus* eius, sepultusque est in capitulo sancti Mammetis.

Wäre der Kanzler Petrus Diakonus Kardinal gewesen, so würde der Chronist es erwähnt haben.

Zum Schlusse gestatte man uns noch folgende Bemerkung.

Wir haben es hoffentlich nicht nöthig zu versichern, daß keine persönliche Beziehung uns bestimmt habe, die obigen Bemerkungen über Lacomblet's Urkundenbuch zu veröffentlichen. Die Vorzüge dieses Buches sind hinlänglich anerkannt. Aber so viel geht aus unsern Bemerkungen hervor, daß man sich auch auf die vorzüglichsten Werke nicht immer verlassen darf; und daß die Archivare eine weit größere Aufforderung haben, gewissenhaft und genau zu Werke zu gehen, als andere

Gelehrte. Tausend Männer vom Fache sind im Stande diesen nachzugehen, und die Zuverlässigkeit ihrer Angaben zu prüfen, während nur eine sehr geringe Anzahl von Gelehrten im Stande ist, in die Archive einzudringen und die Archivare zu kontroliren. Ein Irrthum, eine Unrichtigkeit, kann sich so Jahrhunderte fortpflanzen und sich so lange erhalten, daß es gar nicht mehr möglich ist, bis zu ihrer Wurzel vorzudringen, und sie dort zu zerstören.

Recensionen.

Ausführliche Darstellung der kirchlichen Lehre von den Ehehindernissen, sowie aller für die praktische Seelsorge wichtigen Materien des Eherechts. Von Nikolaus Knopp, Doktor der Rechte. Erste bis vierte Abtheilung. S. 1—477 und S. 1—164.

Das 75. Heft dieser Zeitschrift enthält eine ausführliche Besprechung des vorgenannten Werkes des Herrn Dr. Knopp. Dem Rezensenten wäre es willkommen gewesen, wenn er den Lesern dieser Zeitschrift einen günstigen Bericht über dieses Werk hätte abstatten können. Loben ist immer angenehmer als tadeln; aber ein Buch loben, welches kein Lob verdient, den Lesern einer Zeitschrift ein Buch empfehlen, welches keiner Empfehlung werth ist, dies darf man einem ehrlichen Manne nicht zumuthen.

Daß diese Beurtheilung dem Verfasser des beurtheilten Werkes nicht sehr angenehm sein würde, war vorauszusehen; aber sein Verhalten dieser Beurtheilung gegenüber war nicht vorauszusehen; denn er konnte den Tadel hinnehmen, er konnte die Schwäche seiner schriftstellerischen Leistungen mittelst dieser Beurtheilung erkennen, und was noch mehr war, sie anerkennen; er konnte dadurch bestimmt werden, neue gründlichere Studien zu machen, ehe er ferner als Lehrer und Wegweiser auf einem Gebiete auftrat, auf welchem im Laufe

der Jahrhunderte Männer von Scharfsinn, von ausgebreiteter Gelehrsamkeit und geprüfter Erfahrung aufgetreten sind, und auf welchem daher nicht so gar leicht neue Lorbeeren zu erwerben sind; er konnte aber auch dem Tadel sich verschließen oder ihn abwehren. Den letztern Weg ist Herr Dr. Knopp gegangen. Hätte er den Tadel mit Ruhe, mit Gründen, mit wissenschaftlicher Ueberlegenheit widerlegt, so wäre er in seinem Rechte gewesen. Aber anders hat es Herrn Knopp geschienen. Er tritt erzürnt seinem Rezensenten entgegen, gerade als wäre er von Haus aus davon überzeugt gewesen, sein Werk sei über allen Tadel erhaben, als habe er geglaubt, es sei unmöglich gewesen, daß Jemand, wer es auch sein möge, irgend etwas an seinem Werke auszusetzen finden könnte. Das verräth viel Liebe, aber nicht Liebe zu dem Werke, welches Herr Dr. Knopp veröffentlicht hat. Wer ein Werk herausgibt, und dem es um nichts Anderes als um das Werk selbst, um den Nutzen, den das Werk in der Welt stiften soll, zu thun ist, der freuet sich, wenn ihm gegründeter Tadel entgegentritt, er benutzt gewissenhaft jeden Fingerzeig, welcher ihm Anleitung gibt, wie ein Flecken, eine dunkele Stelle, die an seinem Werke haftet, entfernt werden könne. Wem es um Heilung zu thun ist, der tritt das scharfe blanke Schwert, mit dem ihm das faule Glied abgeschnitten worden ist, nicht mit Füßen, wenn wir es auch sehr menschlich finden, daß er es nicht umarmt! Hatte Herr Knopp Gründe, mit denen er unserer Kritik entgegentreten konnte, warum hat er sie nicht vorgebracht? Warum nimmt er seine Zuflucht zu abgenutzten Verdächtigungen? zu Ausdrücken, die in die Kategorie von Schimpfwörtern gehören? Herr Dr. Knopp schreibt für praktische Seelsorger, ohne selbst praktisch zu sein! Es war sehr unpraktisch von ihm, auf den Rezensenten zu schimpfen, statt ihn zu widerlegen. Denn jeder rechtdenkende Leser wird sagen, warum schimpft Herr Dr. Knopp, wenn er im Stande ist, mit Gründen in die Schranken zu treten; die Leser werden an jenen Reisenden erinnert werden, der über eine Stadt

schimpfte, die von Jedermann gelobt wurde, und der über sein seltsames Benehmen gefragt, erklärte, er hasse jene Stadt, weil er in derselben gefallen und seitdem hinkend sei!

Was kann es dem Buche des Herrn Dr. Knopp für einen Werth geben, wenn er auf diese Zeitschrift schimpft? ihr auch das abspricht, was ihr selbst ihre Gegner einräumen? Nicht jeder, der fällt, fällt deswegen, weil das Pflaster schlecht ist, über welches er geht. Aber darin offenbart sich ein naiver Zug des Kindes, daß es das böse Messer schlägt, in welches es sich geschnitten hat; es sollte sich selbst wegen seiner eigenen Unvorsichtigkeit, wegen seines Ungehorsames schlagen! Die Schriftsteller sollen Kinder werden, aber nicht so unartige, wie das bezeichnete.

Das Werk des Herrn Knopp ist in wissenschaftlicher Beziehung durchaus ordinär, in praktischer Beziehung unbrauchbar und irreleitend. Wir hatten uns deshalb zuletzt entschlossen, von einer weitern Besprechung desselben abzustehen, in der Ueberzeugung, daß es seinem eigenen Schicksale unterliegen würde. Jetzt, nachdem Herr Dr. Knopp sich so wenig nobel, so wenig gründlich, so wenig zutreffend gegen uns hat vernehmen lassen, kehren wir von unserm frühern Entschlusse zurück, und unterwerfen das Werk des Herrn Knopp einer fernern Besprechung.

In der erwähnten Anzeige hatten wir unter Anderm auch hervorgehoben, daß Hr. Dr. Knopp sage, bei vollkommener Freiheit und Selbstständigkeit der Gesetzgebung in Ehesachen von Seiten der Kirche und des Staates könne es wohl vorkommen, daß eine bürgerliche vollgültige Ehe von kirchlichem Standpunkte als Concubinat oder Ehebruch betrachtet werden müsse, und daß anderseits eine vor der Kirche gültige Ehe von dem Staate nicht als eine solche mit bürgerlichen Wirkungen angesehen werden könne. Wir hatten dieses gerade hervorgehoben, um zu zeigen, daß, obgleich Hr. Dr. Knopp bei der Behandlung der Ehehindernisse die praktische Seelsorge im Auge haben wolle, das hier Gesagte durchaus von keiner praktischen Brauchbarkeit sei. Denn der Praktiker wird

nicht fragen, wie solche Konflikte entstehen können, sondern er wird vielmehr fragen, wie er sich, wenn sie entstanden sind, bei denselben zu benehmen habe. Darüber sagt nun unser Kanonist an der angezogenen Stelle nichts. Bei dieser praktischen Frage überläßt er den Geistlichen ganz und gar sich selbst. Um dieses anschaulich zu machen, haben wir gesagt: „In der That, das heißt seine Leser, wie ein Irrlicht, auf Abwege führen, aber nicht den Ausgang zeigen, sondern sie da sitzen lassen; das heißt auf mögliche Konflikte zwischen Kirche und Staat hinweisen, aber nicht angeben, wie dieselben gelöst werden können u. s. w." Darüber ist Hr. Dr. Knopp in Eifer gerathen und nennt unsere Besprechung des angezogenen Konfliktes eine „eben so alberne als animose"! Aber Herr Dr. Knopp hat gänzlich übersehen, worauf bei unserer Besprechung der Nachdruck liegt, nämlich, daß das von ihm Gesagte über den möglichen Konflikt zwischen Kirche und Staat von gar keiner praktischen Brauchbarkeit sei. Es fehlt dem Hrn. Dr. Knopp auch an dem mäßigsten Grade von Scharfsinn, um mit Erfolg als Schriftsteller aufzutreten, und so schlägt er auch hier meistens daneben. Er fragt: „Ist, um Einiges anzuführen, der principielle Konflikt der kirchlichen Gesetzgebung mit der Ehegesetzgebung des Code Napoleon, sowie mit allen bürgerlichen Gesetzgebungen, welche eine vollständige Lösung des Ehebandes und in Folge derselben giltige Ehen der also bürgerlich geschiedenen Personen kennen, nur ein einzelner Fall, etwa durch die Ungeschicktheit des Pfarrers und des Bürgermeisters herbeigeführt?" Wirklich diese Frage verdient keine Antwort. Aber, daß Hr. Knopp bei dem vorliegenden Gegenstande diese und dergleichen Fragen stellen kann, beweiset, was wir behauptet haben, seine Urtheilsunfähigkeit. Denn es handelte sich nur um Konflikte, welche in Ehesachen entstehen durch die Gesetzgebung der Kirche und des Staates. Da aber Hr. Knopp seinem Vorgeben nach auch für Praktiker schrieb, so haben wir mit Recht gerügt, daß an der angezogenen Stelle auch mit keiner Sylbe angegeben wird, wie der Praktiker sich bei

diesen Konflikten benehmen soll. Endlich ladet Herr Dr. Knopp noch die unbegreifliche Lächerlichkeit auf sich, uns auf die Denkschrift der katholischen Bischöfe Preußens über die Verfassungs-Urkunde vom 5. December 1848 zu verweisen. Wir hatten es mit der Darstellung des Herrn Dr. Knopp und nicht mit jener Denkschrift zu thun. Wir wollten auf das Gute und Schlechte in der Schrift des Herrn Dr. Knopp aufmerksam machen, und nicht jene Denkschrift kritisiren. Mögen diese Konflikte in jener Denkschrift meisterhaft besprochen worden sein, ist es darum auch in der Schrift des Hrn. Dr. Knopp geschehen? Zudem welch ein himmelweiter Unterschied ist zwischen Herrn Dr. Knopp und den katholischen Bischöfen Preußens? Hr. Dr. Knopp schreibt für praktische Männer in der Seelsorge. Diese Bischöfe wenden sich an die gesetzgebenden Gewalten im Staate mit der Forderung, die Gesetze umzuändern, welche nach ihrem Dafürhalten die Kirche bedrücken. Wie nun, wenn diese Gewalten, aus welchen Gründen auch immer, auf diese Forderung nicht sollten eingehen, wird denn Hr. Dr. Knopp den Grundsatz proklamiren, man dürfe mit jener Denkschrift in der Hand den Staatsgesetzen entgegen handeln? Zu dem Ende sollte dieselbe von den Bischöfen in Druck gegeben worden sein? Das Merkwürdigste an jener Verweisung ist endlich noch dieses, daß Hr. Dr. Knopp in derselben seine eigene Sache und die Sache der Wahrheit und der Kirche vereinerleiet. Denn, sagt er: „Wäre es dem Anonymus der hermesischen (!?! Tribus!) Zeitschrift etwas mehr um Wahrheit und die heilige Sache der Kirche, als um Parteigängerei zu thun gewesen, so hätte er sich ohne weite Umschau thun zu müssen, eines Bessern belehren können". So Hr. Dr. Knopp. Ich dagegen, der Anonymus: Hätte ich mich, woher auch immer des Allerbesten belehrt, nämlich, etwas erkannt, was ich noch nicht gewußt, oder worauf auch das allergewöhnlichste Nachdenken leicht verfällt; so hätte die Sache des Hrn. Dr. Knopp dadurch nicht im Mindesten gewonnen, wie ich oben gezeigt habe. Denn es bliebe dabei noch immer

möglich, daß dasjenige, was Andere trefflich gesagt hätten, von ihm schlecht oder gar nicht dargestellt worden. Wenn aber Herr Dr. Knopp uns einen Anonymus nennt, weil wir ihm unsern ehrlichen Namen nicht preisgegeben haben; so kann dieses, abgesehen von besondern Gründen, Herrn Dr. Knopp gegenüber, nicht das Mindeste verschlagen, weil wir das über Hrn. Dr. Knopp Gesagte nicht mit dem Gewichte unsers Namens, wenn derselbe auch einiges hätte, als vielmehr mit Gründen stützen wollten und auch gethan haben. Herr Dr. Knopp hat es nicht für rathsam, vielleicht auch nicht der Mühe werth gefunden, auf diese Gründe einzugehen. Er scheint es mehr auf unsern Namen abgesehen zu haben! Sollte er wohl wünschen, unsere persönliche Bekanntschaft zu machen? Wie dem aber auch sei, wir geben ihm vorab den wohlgemeinten Rath, für die Zukunft bei etwaiger schriftstellerischer Thätigkeit mehr auf die Gründe in jeder Beziehung, als auf das Gewicht seines Namens zu sehen. Wie es uns aber Herrn Dr. Knopp gegenüber um Parteigängerei sollte zu thun gewesen sein, vermögen wir gar nicht einzusehen. Denn wir haben nicht die Ehre denselben zu kennen, weder von Person, noch von Stande u. s. w.; wir kennen denselben lediglich aus seiner ausführlichen Darstellung der kirchlichen Lehre von den Ehehindernissen, die aber an vielen Punkten zu ausführlich geworden ist. Gewiß nach dieser Kenntniß wüßten wir gar keinen Grund, wenn sonst Parteigängerei unsere Sache wäre, was sie aber nicht ist, warum wir irgend welche gegen Herrn Dr. Knopp betreiben sollten.

Weil wir indeß einmal genöthigt worden sind, uns mit Herrn Dr. Knopp weiter zu befassen, so wollen wir zeigen, wie derselbe den in Rede stehenden Konflikt, wahrscheinlich nicht ohne unsere Veranlassung, zu lösen versucht hat. Von S. 155—164 der vierten Abtheilung wird gehandelt über das Staatsverbot als kirchliches aufschiebendes Ehehinderniß. Wir ziehen das dort Gesagte aber nur in Betracht, insofern es sich darin handelt um die Lösung des in Rede stehenden

Konfliktes. Zuvörderst wird eingeräumt, daß auf dem Gebiete des Staates, wenn derselbe das volle Ehegesetzgebungsrecht in Anspruch nehme, gültige Ehen zu Stande kommen, welche dieses auf dem Gebiete der Kirche nicht sind; oder, um mit den Worten unseres Auktors zu reden, daß unter der Autorität und dem Schutze der bürgerlichen Gesetzgebung Verbindungen geschlossen werden, welche civilrechtlich vollgültige Ehen sind, die aber vom kirchlichen Standpunkte als Concubinate beurtheilt und behandelt werden müssen. Ganz natürlich, ein jedes gilt nur in seinem eigenen Kreise. Wenn auch dieser Konflikt, wie bemerkt wird, mehr negativer Natur ist, so wird doch nicht im Mindesten gezeigt, wie derselbe zu lösen ist. Dieses müßte doch geschehen in einem Buche, welches vorzugsweise mit Rücksicht auf die praktische Seelsorge geschrieben worden ist. Man fragt darum wieder mit Recht, was soll man mit solchen Redensarten in der Praxis anfangen? Ob unser Doktor der Rechte auch einen Begriff von praktischer Seelsorge hat? Gewiß keinen aus der Erfahrung entnommenen! Aber nunmehr erwähnt Hr. Dr. Knopp einen Konflikt ernsterer Art. Denn so lauten seine Worte: „Eine andere ernstere Natur nimmt jedoch dieser Conflikt an, wo die bürgerliche Gesetzgebung so weit geht, daß sie selbst bis in das innerste Heiligthum der Kirche hinübergreift, indem sie die reinkirchliche Spendung des Ehesakramentes an gewisse Bedingungen ihrerseits knüpft.

„Die Kirche muß offenbar, wenn sie sich nicht selbst aufgeben will, solche Uebergriffe der Staatsgewalt in ihr reingeistliches Gebiet principiell ganz allgemein zurückweisen und kann nur aus naheliegenden höhern Rücksichten ihre Priester anweisen, sich vor der Eheschließung Gewißheit darüber zu verschaffen, ob den Anforderungen der bürgerlichen Gesetzgebung Seitens der Ehekontrahenten genügt sei. Ist aber eine Ehe mit Hintansetzung einer nach dem bürgerlichen Gesetze wesentlichen Formalität nach kirchlicher Vorschrift abgeschlossen, gleichviel auf welchem Grunde die Nichtbeachtung der Vorschrift der bürgerlichen Gesetzge-

bung beruht; so ist diese Ehe kirchlich gültig und unauflöslich, obgleich dieselbe civilrechtlich als ungültig betrachtet werden muß."

Hier wird der Fall besprochen, wenn der Staat ein Gesetz erläßt, wie dieses in der neuern Zeit geschehen ist, wodurch er dem Kirchendiener die kirchliche Trauung verbietet und die Uebertretung dieses Verbotes mit harten Strafen bedrohet, bevor die bürgerliche Trauung vorangegangen ist und der Kirchendiener durch einen Schein des Civilstandsbeamten hiervon Gewißheit erlangt hat. Unser Auktor bezeichnet dieses als einen Uebergriff in das innerste Heiligthum der Kirche von Seiten der bürgerlichen Gesetzgebung und zwar darum, „indem sie (die bürgerliche Gesetzgebung) die reinkirchliche Spendung des Ehesakramentes an gewisse Bedingungen ihrerseits knüpft." Allein diese Behauptung beruhet wieder auf der einseitigsten Auffassung von der Ehe. Wäre die Ehe lediglich ein Sakrament, wie etwa die Buße oder die Eucharistie; so würde das in dieser Beziehung Gesagte gelten. Aber die Ehe ist noch etwas anderes, als ein Sakrament; der sakramentale Charakter ist dasjenige, was Christus der Ehe hinzugethan hat, oder mit andern Worten, Christus hat die Ehe zur Würde eines Sakramentes erhoben, ohne an ihrem innern Wesen etwas zu ändern, ohne etwas davon oder dazu zu thun; die Ehe ist geblieben, was sie ursprünglich war, ein gegenseitiger Vertrag, welcher die mannichfaltigsten natürlichen und bürgerlichen Folgen hat. Wer diese zu regeln hat, darüber kann keine Frage sein. Ob nun der Staat von diesem Gesichtspunkt aus, zumal dann, wenn nicht alle seine Glieder eine und dieselbe Religion bekennen, unter welchen jedoch wenigstens eine Ehe möglich ist, nicht Bedingungen aufstellen dürfe, unter welchen auch die kirchliche Ehe eingegangen werden soll, das ist eine Frage von hoher Wichtigkeit, wie aus ihr selbst erhellet und auch die neuere Zeit bewiesen hat, welche aber so einseitig nicht abgethan werden kann, als dieses von Herrn Knopp geschehen ist.

Weil wir es hier lediglich mit dem Praktischen zu thun



haben, so können wir diese Frage um so eher den Gesetzgebern überlassen und denjenigen, welche berufen sind, auf dieselben einzuwirken. Und welche Regeln gibt in dieser Hinsicht unser Doktor an die Hand? Er sagt: Die Kirche muß offenbar, wenn sie sich nicht selbst aufgeben will, solche Uebergriffe der Staatsgewalt in ihr reingeistiges Gebiet mit aller Entschiedenheit principiell ganz allgemein zurückweisen. In der That ein trefflicher Satz, der uns eine schöne Gelegenheit gibt, unsern Doktor als klaren Denker und sorgfältigen Stylisten zu bewundern! Bei fast jedem Worte hat man Ursache nach dem bestimmten Sinne desselben zu fragen. Soll Kirche hier die Gesammtheit der Gläubigen oder nur die Träger der gesetzgebenden und regierenden Gewalt der Kirche bedeuten? Es kann eben so gut das Eine, wie das Andere heißen. Zudem noch „ganz allgemein“ als wenn auch etwas theilweise allgemein geschehen könnte. Doch das sind Kleinigkeiten, um welche sich große Gelehrte nicht kümmern! Genug, obgleich gesagt wird, die Kirche müsse solche Uebergriffe principiell mit aller Entschiedenheit zurückweisen; so wird aber auch gesagt: sie kann nur aus naheliegenden höhern Rücksichten ihre Priester anweisen, sich vor der Eheschließung Gewißheit darüber zu verschaffen, ob den Anforderungen der bürgerlichen Gesetzgebung Seitens der Ehe-Contrahenten genügt sei. In der That eine herrliche Lehre, eine treffliche Consequenz! Aber man bedenke, unser Herr Doktor macht zwar dem Staate eine Faust, aber in der Tasche. Die Kirche muß etwas ihre Existenz Bedrohendes principiell mit aller Entschiedenheit zurückweisen; aber sie kann dennoch ihre Priester aus höheren Rücksichten anweisen, darnach sich zu richten. Ich sollte meinen es widerstreite der Würde und sogar dem Berufe der Kirche, über die Ausführung desjenigen Anweisung zu geben, was sie im Princip als falsch oder als unrecht erkannt hat. Gewiß, hätten so Christus und die Apostel gelehrt, der alte römische Staat würde keine Märtyrer gemacht haben. Aber noch mehr, was principiell falsch ist, so ist, daß die Kirche, wenn sie es nicht mit aller Ent-

schiedenheit zurückweiset, sich selbst aufgibt, über dessen Ausführung soll dieselbe aus höhern Rücksichten noch Anweisung geben können. Höhere Rücksichten, die über der Erhaltung der moralischen Existenz, über der Existenz der Kirche noch hinausliegen sollen! Wahrhaftig, wenn das keine Faseleien sind, dann möchte ich wissen, was als solche noch bezeichnet werden könnte. Aber die Kirche kann ihre Priester anweisen? Aber sie kann es auch nicht? Allerdings. Sie überläßt alsdann in diesem, wie in vielen andern Punkten, es diesen selbst, in wiefern sie sich für verpflichtet halten, die bestehenden Gesetze des Staates zu beobachten. Aber soll die Kirche auch wohl ihre Priester anweisen können oder wollen, sich um dergleichen bürgerlichen Gesetze über die Ehe nicht zu kümmern? Um auf diese Frage eine Antwort zu erhalten, wollen wir sehen, was unser Kanonist weiter sagt: „Da das Staatsverbot", so lauten seine Worte, „hiernach auf dem kirchlichen Gebiete nur als aufschiebendes Ehehinderniß in Betracht kommen kann, so muß daher der Seelsorger in den Fällen, wo die Eheschließnng aus höhern sittlichen und religiösen Beweggründen von kirchlichem Standpunkte als strenge Gewissenspflicht erscheint und wo periculum in mora vorliegt, wie dies z. B. bei den matrimoniis in extremis der Fall ist, ohne Rücksicht auf die Forderungrn der bürgerlichen Gesetzgebung vorangehen, weil in solchen Fällen, wie wir dies schon früher gesehen [1]), überhaupt für den Seelsorger kein aufschiebendes Hinderniß mehr existirt." Dieses soll gewiß etwas für die Praxis sein; aber dasselbe ist von gar keinem praktischen Belange, es enthält Vorschriften, deren Befolgung man keinem Pfarrer zumuthen kann, und durch deren Befolgung doch das nicht erreicht wird, was dadurch erreicht werden soll.

Um dieses zu zeigen Folgendes: Erstlich kann es nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, daß das Staatsverbot in Betreff der Ehe auf dem Boden der Kirche lediglich ein

---

1) „Siehe oben S. 128."



aufschiebendes Hinderniß ist, daß daher, wenn dieses Verbotes ungeachtet in der Kirch eine Ehe nach den Vorschriften derselben abgeschlossen wird, diese eine vollgültige kirchliche Ehe ist, obgleich dieselbe weder in ihrem Wesen noch in ihren Folgen von dem bürgerlichen Gesetze als eine Ehe anerkannt und behandelt wird; aber daraus folgt nicht, was Dr. Knopp behauptet, daß der Seelsorger (verstehe den Pfarrer, denn Seelsorger ist wieder eine der vielen Ungenauigkeiten unsers Rechtsgelehrten) in den Fällen, wo die Eheschließung aus höhern sittlichen und religiösen Beweggründen von kirchlichem Standpunkte als strenge Gewissenspflicht erscheint. . . ., ohne Rücksicht auf die Forderungen der bürgerlichen Gesetzgebung vorangehen muß. Erstlich wäre es für die Praxis wünschenswerther gewesen, wenn Hr. Dr. Knopp einige dieser Fälle, wo die Eheschließung aus höhern sittlichen und religiösen Beweggründen vom kirchlichen Standpunkte als strenge Gewissenspflicht erscheint, angegeben, genau beschrieben und seine Grundsätz darauf angewendet hätte, statt sich im Allgemeinen zu halten und höchstens von einem periculum in mora und insbesondere von matrimoniis in extremis zu reden. Aber die Eheschließung soll Pflicht werden können aus höhern sittlichen und religiösen Beweggründen? Allein wo es sich blos um die Verbindlichkeit handelt, kommt es an sich auf das Höhere oder Niedrigere, auf das Kürzere oder Längere, Schmalere oder Breitere bei den Beweggründen nicht an; es kann da nur schlechthin Rede sein von sittlichen und religiösen Beweggründen als solchen oder nicht als solchen. Wer da von höhern sittlichen und religiösen Beweggründen redet, beweiset dadurch handgreiflich, daß er von diesen Beweggründen wenig oder gar nichts versteht. Dazu nun noch eine Verpflichtung zur Eheschließung aus religiösen Beweggründen? Fürwahr wann und wo ein Mensch, er sei Mann oder Weib, aus Religion, also aus religiösen Beweggründen verpflichtet sein soll, diese oder jene bestimmte Person zu heirathen, weil überhaupt oder im Allgemeinen nicht geheirathet wird, davon scheinen uns die

Gründe sehr fern zu liegen. Wir erlauben uns die bescheidene Bitte an Hrn. Dr. Knopp, diese Gründe uns näher zu legen. Aber aus sittlichen Beweggründen kann doch eine Eheschließung als Pflicht erscheinen? Allerdings; aber was soll es heißen: aus sittlichen Beweggründen vom kirchlichen Standpunkte? Was würde man wohl sagen, wenn jemand sich der Phrase bediente: aus sittlichen Beweggründen vom staatlichen Standpunkte? Unsinn! würde man ausrufen; sittliche Beweggründe sind und bleiben sittliche Beweggründe, von welchem Standpunkte sie auch betrachtet werden mögen; sie haben ihre Kraft in sich selbst; der allerkirchlichste Standpunkt kann hierzu nicht das Mindeste beitragen. Die Eheschließung soll sogar als strenge Pflicht erscheinen! Gibt es denn auch laxe Pflichten? Ich denke wieder Pflicht ist Pflicht, nichts mehr und nichts weniger, von einer Strengheit oder Laxheit kann bei derselben nicht die Rede sein. Wohl gibt es strenge und laxe Moralisten, aber diese sind nur Individualitäten, mit welchen die Pflicht als solche nichts zu thun hat. Aber gibt es wirklich Fälle, in welchen die Eheschließung zwischen bestimmten Personen als eine absolute Pflicht betrachtet werden muß? Unseres Dafürhaltens könnten das nur solche Fälle sein, wo die Ehe als das einzige und alleinige Mittel erscheint, um bestimmte absolute Pflichten entweder unter denjenigen, welche sich ehelichen sollen, oder gegen andere zu erfüllen; wenn nun aber bei dieser Eheschließung erst die Formalitäten des bürgerlichen Gesetzes erfüllt werden, so sei die größte Gefahr vorhanden, daß diese Eheabschließung nicht zu Stande komme, und das einzige und alleinige Mittel keine Anwendung finde, um eine oder mehre absolute Pflichten zu erfüllen. In solchen Fällen, sagt unser Doktor der Rechte, muß der Seelsorger ohne Rücksicht auf die Forderungen der bürgerlichen Gesetzgebung vorangehen, weil in solchen Fällen, wie er früher will gezeigt haben, überhaupt für den Seelsorger (Pfarrer) kein aufschiebendes Hinderniß mehr existirt.

Ob dergleichen Fälle wirklich eintreten, und ob in der

von Dr. Knopp vorgeschlagenen Weise denselben abgeholfen werden könne, lassen wir vor der Hand auf sich beruhen und bringen zuvörderst etwas Anderes in Erinnerung und nichts Geringeres, als daß die bürgerlichen Gesetzgebungen, insofern sie uns bekannt sind, das von Hrn. Dr. Knopp angerathene Vergehen absolute unter harten Strafen verbieten, also auch in den Fällen, welche Herr Dr. Knopp im Auge hat. Wir wollen nur die anführen, welche für uns zunächst als Rheinpreußen ein Interesse haben. Schon durch den Beschluß des General-Gouvernements-Kommissars in den vier Departementen des linken Rheinufers vom 28. Fruktidor J. IX. (15. Sept. 1801.) wird den Religionsdienern bei Geburten, Heirathen und Sterbefällen, bevor dieselben durch die Beamten des Civilstandes konstatirt sind, untersagt die kirchlichen Ceremonien vorzunehmen, und zwar unter einer Geldstrafe, die fünf hundert Franken nicht übersteigen und nicht geringer als Ein hundert Franken sein soll, und einer Gefängnißstrafe von einem Monate bis zu zwei Jahren. Diese Strafbestimmung wurde in dem Napoleonischen Strafgesetzbuche für den ersten Fall sehr gemildert, für die Wiederderholungsfälle sehr verschärft. Denn so lautet dieselbe: „Art. 199. Jeder Diener einer Religion, der zu den religiösen Ceremonien einer Heirath schreitet, ohne daß ihm nachgewiesen worden ist, daß vorher eine Heirathsurkunde von den Beamten des Civilstandes aufgenommen worden sei, wird für das erste Mal mit einer Geldbuße von sechszehn bis hundert Franken bestraft. Art. 200. Im Falle neuer Uebertretungen von der in dem vorhergehenden Artikel bezeichneten Art wird der Religionsdiener bestraft, — für den ersten Wiederholungsfall mit Gefängniß von zwei bis zu fünf Jahren — und für den zweiten, mit der Deportation". Um diese Strafbestimmungen in ihr wahres Licht zu setzen, bemerke ich noch Folgendes. Die im ersten Falle festgesetzte, wenn gleich noch so geringe, Strafe muß aber darum hart erscheinen, weil dieselbe zufolge Art. 52. des Strafgesetzbuches vermittelst Personal-Arrestes (par la voie de la con-

trainte par corps) betrieben werden kann. Die Gefängnißstrafe erscheint dann aber in ihrer wahren Härte, wenn man erwägt, daß nach Art. 40 des Strafgesetzbuches derjenige, welcher zur Gefängnißstrafe verurtheilt worden ist, in ein Besserungshaus eingesperrt wird und daselbst zu einer der in diesem Hause eingeführten Arbeiten nach seiner Wahl gebraucht wird. Am härtesten ist aber die Strafe der Deportation. Denn so lautet der Art. 17. des Strafgesetzbuches: „Die Strafe der Deportation besteht darin, daß man an einen von der Regierung bestimmten, außer dem festen Lande des Reiches gelegenen Ort gebracht wird, und lebenslänglich daselbst verbleibt. — Kehrt der Deportirte auf das Gebiet des Reiches zurück, so wird er auf den bloßen Beweis seiner Identität zu Zwangsarbeiten auf Lebenszeit verurtheilt. Der Deportirte, welcher nicht auf das Gebiet des Reiches zurückgekehrt ist, aber in Ländern ergriffen wird, die von inländischen Truppen besetzt sind, wird nach dem Orte seiner Deportation zurückgeführt. Art. 18. Die Verurtheilung zu Zwangsarbeiten auf Lebenszeit zieht den bürgerlichen Tod nach sich. Gleichwohl kann die Regierung dem Deportirten an dem Orte der Deportation die Ausübung der Civilrechte oder einiger dieser Rechte gestatten. Art. 20. Wer zu Zwangsarbeit auf Lebenszeit verurtheilt ist, wird auf öffentlichem Platze, mittels Aufdrücken eines Zeichens mit einem glühenden Eisen auf die rechte Schulter gebrandmarkt. Wer dem bürgerlichen Tod verfällt, verliert nach Art. 25. des Civilgesetzbuches das Eigenthum an allem Vermögen, was er besaß. Seine Erbschaft wird zum Vertheilen seiner Erben eröffnet, welchen sein Vermögen auf die nämliche Weise zufällt, als wenn er natürlich und ohne Testament gestorben wäre. — Er kann fernerhin weder selbst erben, noch das Vermögen, welches er in der Folge erworben hat, durch Erbschaft auf Andere übertragen. — Er kann auch weder durch Schenkung unter Lebenden oder durch Testament über sein Vermögen ganz oder zum Theil verfügen, noch auch auf solche Weise etwas erwerben, ausgenommen zu seinem Un-

terhalte. — Er kann weder zum Vormund ernannt werden, noch zu den Verrichtungen mitwirken, die sich auf die Vormundschaft beziehen. — Er kann weder bei einem feierlichen oder authentischen Akte Zeuge sein, noch zur Ablegung eines Zeugnisses vor Gericht zugelassen werden. — Er kann weder als Beklagter noch als Kläger anders vor Gericht stehen, als unter dem Namen und unter Vertretung eines besondern Curators, den ihm das Gericht, bei welchem die Klage angebracht ist, zuordnet. — Er ist unfähig, eine Ehe einzugehen, die irgend eine Civilwirkung hervorbringt. — Die vorher von ihm eingegangene Ehe ist in Rücksicht aller ihrer Civilwirkungen aufgelöset. — Sein Ehegatte und seine Erben können, jeder für seinen Antheil, die Rechte ausüben und die Klagen anstellen, welche ihnen durch seinen natürlichen Tod eröffnet sein würden".

Diese harten Strafbestimmungen sind aber in den Gebieten des Preußischen Staates, wo die Gesetzbücher Napoleons noch gelten, durch das neue Strafgesetzbuch für die Preußischen Staaten und das Gesetz über die Einführung desselben vom 14. April 1851 sehr gemildert worden. Denn so heißt es im Art. XII. §. 5. des letztern Gesetzes: „Geistliche und andere Religionsdiener, welche zu den religiösen Feierlichkeiten einer Heirath schreiten, ohne daß ihnen nachgewiesen ist, daß vorher eine Heirathsurkunde von dem Civilstandsbeamten aufgenommen worden ist, werden mit einer Geldbuße bis zu Einhundert Thalern, im zweiten Rückfalle mit Gefängniß bis zu drei Monaten bestraft." Ohne Rücksicht auf diese harten Strafbestimmungen soll dennoch nach der Behauptung des Hrn. Dr. Knopp der Pfarrer die kirchliche Trauung vornehmen, er soll sich großen Geldstrafen, hartem, Jahre langem Gefängnisse, sogar der Deportation aussetzen. Wird ein Pfarrer das wohl thun? Wer wird den Beweis liefern, daß er hierzu verpflichtet ist? Gesetzt, in seiner Verlegenheit fragte derselbe bei Herrn Dr. Knopp, der möglicher Weise Ordinarius einer Diözese oder auf einen solchen von Influenz wäre, an, was er in seiner schwie-

rigen Lage zu thun habe, wird Herr Dr. Knopp als ordinarius oder influenciarius ihm rathen, ihn ermuntern, ihm sogar befehlen die kirchliche Trauung vorzunehmen, damit auch er der Strafe verfällt, die denjenigen trifft, der zu Uebertretungen der Gesetze räth, ermuntert, antreibt, oder sogar diese Uebertretung befiehlt? Aber das schlimmste an der ganzen Sache ist: durch das Verfahren, welches Herr Dr. Knopp anräth, wird doch nichts erreicht; eine solche Ehe wäre vor dem bürgerlichen Gesetze keine und entbehrte aller Folgen der bürgerlichen Ehe.

„Aber, sagt Herr Dr. Knopp: wenn bürgerliche Gesetzgebungen in den Fällen der letzten Art mit Strafen einschreiten, so liegt darin ein schreiender Gewissenszwang für die Ehekontrahenten und für die einzelnen katholischen Priester, sowie eine wahre Beeinträchtigung der kirchlichen Freiheit überhaupt, so zwar, daß bei einer solchen Gesetzgebung, wenn man sich diese nach ihrer Natur im Leben nur selten vorkommenden Fälle mehr allgemein denkt, die Kirche offenbar in den Zustand der grausamsten Verfolgung versetzt sein würde.“ Angenommen, das hier Gesagte sei über aller Widerrede erhaben; was wird in praktischer Beziehung dadurch erreicht werden? Auch nicht das Mindeste? Denn werden wohl die Staatsbeamten, welche verpflichtet sind die Pfarrer in den bezeichneten Fällen vor Gericht zu stellen, dieses unterlassen, werden die Gerichte sich in diesen Fällen für inkompetent erklären, oder gar den angeklagten Pfarrer frei sprechen, weil Hr. Dr. Knopp in die Welt geschrieben hat: in den erwähnten Strafgesetzen liege ein schreiender Gewissenszwang, eine wahre Beeinträchtigung der kirchlichen Freiheit, sogar die grausamste Verfolgung? Hr. Dr. Knopp wolle sich diese Fragen selbst beantworten, oder gar, wenn er Gelegenheit hat, sich in eine faktische Lösung des in Frage gestellten Falles einlassen.

Allein Hr. Dr. Knopp will doch S. 128 bewiesen haben, daß in den von ihm bezeichneten Fällen für den Seelsorger kein aufschiebendes Hinderniß mehr besteht. An den

angeführten Orten wird gehandelt von dem kirchlichen Aufgebot. Nachdem gezeigt worden ist, in welchen Fällen die Dispens von demselben nachgesucht und ertheilt werden kann, und ausdrücklich bemerkt worden ist, daß, bevor die in Frage stehende Dispens beim Bischofe nachgesucht und auch ertheilt worden ist, der Pfarrer, wie triftig und dringend auch die Gründe seien, mit Unterlassung der Proclamationen nicht zur Eheschließung vorangehen darf, wobei aber Hr. Knopp übersehen hat, was die Synode von Trient sagt: vel saltem Parocho et duobus vel tribus testibus praesentibus matrimonium celebretur. Deinde ante illius consumationem denuntiationes fiant in ecclesia etc.; heißt es alsdann: „Hievon begründen nur die matrimonia in extremis, welche ohne Gefahr für das Seelenheil des Sterbenden nicht hinaus geschoben werden können [2], eine Ausnahme, indem in diesen Fällen überhaupt für den betreffenden Seelenhirten kein der ewigen Rettung seines Pfarrkindes im Wege stehendes blos aufschiebendes Ehehinderniß mehr besteht.“ Aber dieses ist wieder eine bloße Behauptung. Wenn wir dieselbe auch in Ansehung der kirchlichen aufschiebenden Ehehindernisse zugeben, so müssen wir doch auch bemerken, daß Herr Dr. Knopp nirgendwo gezeigt hat, daß das bürgerliche Gesetz, welches dem Pfarrer die kirchliche Trauung vor der Civiltrauung verbietet, bei den sogenannten Ehen in extremis keine Anwendung findet, oder bei denselben eine Ausnahme gestattet. Dieses müßte doch sein, wenn die Behauptung Knopp's irgend Grund haben sollte. Wir kommen nun zu der Frage, ob es wirklich Fälle gibt, in welchen die Abschließung der Ehe unter bestimmten Personen als Pflicht erscheint? Diese Fälle können nur, wie wir früher bemerkten, solche sein, wo die Ehe das einzige und alleinige Mittel ist, um bestimmte und absolute Pflichten zu erfüllen, entweder unter Denjenigen, welche sich ehelichen sollen, oder gegen Dritte. Gibt es solche Fälle, oder kann es wenigstens solche

---

2) „Siehe Confer. d'Angers, pag. 540. not. 2.“

geben? Wir wollen zuerst sehen, welche Hr. Dr. Knopp uns als solche bezeichnet. Dahin rechnet er zuerst den Fall, wo periculum in mora ist und dieses soll besonders bei den matrimoniis in extremis statt finden. Als ein besonderer Fall wo periculum in mora vorhanden ist, wird S. 126 beispielshalber dieser angeben: wenn bei längerm Aufschube der Eheschließung eine Willensänderung eines der Contrahenten, oder Entzweiung unter den Verwandten, oder der Ausbruch einer gegen die Ehe gerichteten verwerflichen Faction zu befürchten steht. Als Fälle für Ehen in extremis können etwa die daselbst S. 125 aufgeführten gelten: Wenn Jemand in einer gefährlichen Krankheit ex capite restitutionis eine Ehe einzugehen verpflichtet ist; oder wenn Jemand, welcher aus Gewissenspflicht, z. B. zur Ehrenrettung einer Person, zur Legitimation eines Kindes, eine Ehe einzugehen gehalten ist. Diese Fälle werden in der Absicht angegeben, daß in denselben um Dispens von dem kirchlichen Aufgebot nachgesucht und dieselbe auch ertheilt werden dürfe. Aber sie werden nach den Aeußerungen des Hrn. Dr. Knopp auch als solche gelten, bei welchen der Pfarrer von der Befolgung der bürgerlichen Ehegesetze absehen dürfe oder müsse. Es fragt sich zuvörderst, ob die Erfüllung der Vorschriften der bürgerlichen Gesetze in solchen Fällen unmöglich, oder äußerst erschwert ist. Wir bedienen uns zur Beantwortung dieser Fragen des bürgerlichen Gesetzbuches Napoleon's.

Dieses Gesetzbuch kennt nur die Ehe als erlaubte Geschlechtsverbindung, folglich keinen Concubinat und keine Ehe zur linken Hand. Damit aber eine Ehe eingegangen werde, wird erfordert von Seiten der Mannsperson das vollendete Alter von achtzehn und von Seiten der Frauensperson das vollendete Alter von fünfzehn Jahren 3). Die Ehe kann nur durch freie Einwilligung der beiden Ehegatten zu Stande kommen 4). Diejenigen, welche heirathen wollen, sind dabei

3) Art. 144.

4) Art. 146. 180.

an die Zustimmung oder den Rath ihrer Eltern, rücksichtlich ihrer Großeltern gebunden und zwar unter folgenden nähern Bestimmungen: 1) eheliche Söhne, welche noch nicht das fünfundzwanzigste Lebensjahr zurückgelegt haben, müssen zur Abschließung der Ehe die Zustimmung ihrer Eltern oder Großeltern haben, in der Art jedoch, daß die Eltern den Großeltern, die Männer den Weibern vorgehen. Fehlt diese Zustimmung, so ist die eingegangene Ehe nichtig [5]. Sind die Söhne über fünf und zwanzig und die Töchter über ein und zwanzig Jahre alt, so können die Eltern oder Großeltern durch ihren Widerspruch die Ehe nicht mehr verhindern, aber die Kinder sind doch verbunden vor ihrer Verheirathung den Rath ihrer Eltern, oder wenn diese gestorben oder außer Stande sind ihren Willen zu erklären, den Rath ihrer Großeltern durch einen förmlichen Ehrerbietigkeitsakt nachzusuchen, und zwar dreimal von Monat zu Monat, wenn die Söhne in dem Alter von fünf und zwanzig bis dreißig und die Töchter in dem Alter zwischen ein und zwanzig und fünf und zwanzig Jahren stehen [6]. Sind aber ihre Eltern oder Großeltern nicht mehr am Leben, oder sind dieselben außer Stande ihren Willen zu erklären; so dürfen die Kinder, so lange sie minderjährig sind, ohne Zustimmung des Familienrathes nicht heirathen [7]. — Sind aber die Kinder uneheliche, so müssen sie, wenn sie anerkannt worden sind, gegen den Vater und die Mutter beobachten, was eheliche Kinder zu beobachten haben; haben sie aber ihre Eltern verloren, oder sind dieselben außer Stande ihren Willen zu erklären, so dürfen sie, so lange sie minderjährig sind, ohne die Einwilligung eines ad hoc ernannten tutor nicht heirathen [8].

Die Ehe muß außerdem vor dem competenten Civil-

5) Art. 148—150. Art. 182 u. 183.
6) Art. 151—157.
7) Art. 160.
8) Art. 158 u. 159.

stands-Beamten des allgemeinen Domizils eines der Verlobten, oder des Ortes, wo einer von ihnen bisher ununterbrochen sechs Monate gewohnt hat, abgeschlossen werden [9]. Damit aber die Ehe vor demselben gültig abgeschlossen werde, und auch die gehörige Oeffentlichkeit erhalte, ist Folgendes verordnet worden: 1) Vor der Abschließung der Ehe muß der Civilstands-Beamte zwei Verkündigungen, mit einem Zwischenraum von acht Tagen, an einem Sonntage, vor der Thüre des Gemeindehauses erlassen [10]; 2) die Ehecontrahenten müssen dem Civilstands-Beamten ihre Geburtsurkunden, oder dasjenige, was diese ersetzen kann, übergeben [11]. 3) Alle Einsprüche gegen die Ehe müssen vor ihrer Abschließung beseitigt sein [12]. Wenn auch auf vorhandene Ehehindernisse Jeder den Civilstands-Beamten aufmerksam machen kann; so haben doch ein Recht zu Einsprüchen, d. h. ein Recht von dem Civilstands-Beamten zu verlangen, daß er die Trauung bis zur gerichtlichen Entscheidung aussetze, nur folgende Personen: 1) diejenige, welche behauptet, daß eine der beiden Eheschließenden mit ihr verheirathet sei [13]; 2) der Vater, die Mutter und die Großeltern [14]; 3) nahe Seitenverwandten: der Bruder oder die Schwester, der Oheim oder die Tante, oder auch Geschwisterkinder, wenn sie großjährig sind, jedoch kann dieses nur in folgenden zwei Fällen geschehen: 1) wenn derjenige, welcher heirathen will, ein Minderjähriger ist und die Zustimmung des Familienrathes nicht erlangt hat; 2) wenn er an Wahnsinn leidet [15].

Endlich ist bei der Eingehung der Ehe erforderlich die gegenseitige Erklärung darüber vor dem Civilstandsbeamten in dem Gemeindehause in Gegenwart von vier Zeugen; derselbe muß ihnen die Art. 212—224 über die wechselseitigen

---

9) Art. 74.
10) Art. 63—65 u. Art. 166 - 170.
11) Art. 70 – 72
12) Art. 66—69 u. 172.
13) Art. 172.
14) Art. 173.
15) Art. 174 u. 175.



Rechte und Pflichten der Eheleute vorlesen, alsdann im Namen des Gesetzes aussprechen, daß sie durch die Ehe verbunden sind und hierüber auf der Stelle eine feierliche Urkunde aufnehmen [16].

Die Ehe wird verboten: 1) mit den bürgerlich Todten [17]; 2) mit sehr nahen Verwandten, und zwar in gerader Linie unter allen Ascendenten und ehelichen oder unehelichen Descendenten, wie auch unter Verschwägerten derselben Linie; sodann in der Seitenlinie unter ehelichen und unehelichen Geschwistern, wie auch Verschwägerten desselben Grades, ferner zwischen Oheim und Nichte, Tante und Neffen [18]. Unter den bürgerlichen Verwandten durch Adoption wird die Ehe verboten: zwischen dem Adoptirenden, dem Adoptirten und dessen Descendenten; zwischen den Adoptivkindern derselben Person; zwischen dem Adoptirten und den Kindern, welche der Adoptirende etwa später noch bekommt; zwischen dem Adoptirten und dem Ehegatten des Adoptirenden, so wie auch zwischen dem Adoptirenden und dem Ehegatten des Adoptirten [19]. — Der Frau wird die Ehe verboten binnen der ersten zehn Monaten nach aufgelöster Ehe [20]. Diejenigen, welche die Ehe durch wechselseitige Einwilligung aufgelöst haben, dürfen in den ersten drei Jahren zu keiner neuen Ehe schreiten [21]. — Geschiedene Ehegatten dürfen einander nicht wieder heirathen, aus welchem Grunde auch immer die Ehescheidung erfolgt sein mag [22]. — Endlich bei der wegen eines Ehebruchs gerichtlich zugelassenen Ehescheidung kann der schuldige Ehegatte sich niemals mit seiner Mitschuldigen verheirathen [23].

Diese sind die Vorschriften und Formalitäten, unter welchen nach dem bürgerlichen Gesetzbuche Napoleon's die

16) Art. 75 u. 76. —
17) Art. 25.
18) Art. 161—163. Kaiserl. Decret vom 7. Mai 1808.
19) Art. 348. —
20) Art. 228 u. 296.
21) Art. 297.
22) Art. 295
23) Art. 298.



Ehen abgeschlossen werden müssen, damit dieselben Gültigkeit und rechtliche Folgen haben. Können dieselben, in den von Herrn Dr. Knopp bezeichneten Fällen nicht beobachtet und befolgt werden? Unmöglich wird dieses meistens nicht sein. Dennoch können sich bedeutende Schwierigkeiten erheben, unter der Voraussetzung, daß diese Schwierigkeiten keine solche sind, welche sich nach den Grundsätzen des katholischen Eherechtes gar nicht beseitigen lassen. Erstlich in dem Falle, wo periculum in mora ist. Wir wollen einen solchen Fall etwas näher bezeichnen. Ein noch nicht fünf und zwanzig Jahre alter studiosus iuris von vornehmer und reicher Herkunft hat sich in die schöne und geistreiche Tochter seines Wirthes verliebt und ist auch entschlossen dieselbe zu heirathen, aber erst dann, wenn er selbst zu Amt und Stand gelangt ist. Aber die Eltern dieser Tochter, wohl wissend, wie es oft bei dergleichen Sachen geht, und daher sehr fürchtend, der junge, reiche und vornehme Herr werde später seine Willensmeinung ändern, bringen darauf, er möge bald ihre Tochter heirathen, zumal er im letzten Semester sei, und er gewiß durch den großen Einfluß seines Vaters bald zu Amt und Stand gelangen werde. Der Student entschließt sich, dem Wunsche dieser Eltern zu willfahren. Hier ist gewiß Gefahr im Verzug. Denn ist der Student einmal fort; so kann leicht unter andern Verhältnissen die Geliebte in Vergessenheit gerathen, wie dieses in ähnlichen Fällen bei vielen andern geschehen ist; er kann vielleicht um so eher seine Gesinnung ändern, wenn er sieht, daß dieselbe seinen nächsten Verwandten höchst mißfällig ist, oder daß er dadurch in das größte Zerwürfniß mit einigen derselben tritt, daß sogar seine Eltern entschlossen sind, alle gesetzliche Oppositionen gegen seine beabsichtigte Ehe zu erheben, ihn zu enterben u. s. w. Aber so groß auch immer die Gefahr ist; so können doch möglicher Weise die Vorschriften des bürgerlichen Gesetzbuches erfüllt werden. Es genügt dazu nach Maaßgabe der Umstände ein Zeitraum von vierzehn Tagen vollkommen. Der junge Herr versorgt sich

seinen Geburtsschein; er sorgt auch für die öffentlichen Proklamationen von Seiten des Civilstandsbeamten, und da er sich noch unter der elterlichen Gewalt befindet, sorgt er auch, daß dieselben in dem Wohnorte seiner Eltern statt finden, und schmeichelt sich mit der Hoffnung, er werde auch die Einwilligung seines Vaters, besonders unter Mitwirkung seiner Mutter, erhalten. Allein er täuscht sich. Sobald sein Vater Kunde von der Sache erhält, legt er gegen diese Ehe Opposition ein, erklärt mitsammt der Mutter, daß er in diese Ehe nie einwilligen werde; er befiehlt sogar seinem Sohne die Universität zu verlassen und ohne allen Verzug nach Hause zu kommen. Die im Allgemeinen mögliche Erfüllung der Vorschriften des bürgerlichen Gesetzbuches wird dadurch in diesem Falle unmöglich. Denn ohne Einwilligung der Eltern ist hier die Ehe nichtig. Bei der Braut und deren Eltern entsteht darüber die größte Betrübniß und Verlegenheit, welche noch größer werden, indem sich inzwischen Erscheinungen anderer Art kund geben. Aber auch diese sind nicht vermögend, den Entschluß der Eltern des jungen Herrn umzuändern.

Da nun der Civilstandsbeamte bei den gegenwärtigen Umständen unter harten Strafen nicht weiter in dieser Ehesache vorgehen darf; so wenden sich der junge Herr, die Geliebte und deren Eltern an den Ortspfarrer, und dieser ist glücklicher Weise Hr. Dr. Knopp. Derselbe kennt jenes Mädchen noch immer als braves und frommes Kind; er wird von besonderm Mitleid für dasselbe ergriffen und sucht ihm zu helfen. Er sagt, in diesem Falle, wo periculum in mora sei, könne man ohne Rücksicht auf die Vorschriften des bürgerlichen Gesetzbuches die kirchliche Trauung vollziehen und hierzu sei die Einwilligung der Eltern nicht erforderlich[24]. Es geschieht dieses auch unter Beobachtung der kirchlichen Vorschriften. Diese ist dadurch vor der Kirche allerdings eine vollgültige Ehe; aber der Religionsdiener verfällt in

---

24) Concil. Trid. sess. 24. cap. I. de reform. matrim.

die vom bürgerlichen Gesetze festgesetzten Strafen, diese Ehe ist vor dem bürgerlichen Gesetze gar keine, die aus denselben hervorgehenden Kinder sind bürgerlich illegitime und sie drohet unter Anverwandten das größte Zerwürfniß anzurichten. Sollte also wohl die Pastoralklugheit zu einem so gefährlichen Mittel rathen, wodurch doch nicht einmal erreicht wird, was dadurch erreicht werden soll, höchstens erreicht werden könnte, die Eltern des Bräutigams um so eher zur Einwilligung zu bewegen?

Wir kommen zu einem andern von Hrn. Dr. Knopp angegebenen Falle: Wenn Jemand in einer gefährlichen Krankheit ex capite restitutionis eine Ehe einzugehen verpflichtet ist; desgleichen: wenn Jemand aus Gewissenspflicht, z. B. zur Ehrenrettung einer Person, zur Legitimation eines Kindes u. s. w., eine Ehe einzugehen gehalten ist. Was den ersten Fall anbelangt, so ist der wieder in der gewöhnlichen Weise des Herrn Dr. Knopp hingeworfen worden, so daß ihm die Natur eines konkreten Falles gänzlich abgeht. Will der Hr. Dr. Knopp noch etwa die Reihe jener Casuisten vermehren, die eine Menge Fälle erdichtet haben, wie sie niemals in der Wirklichkeit vorkommen? Erstlich fragt man doch gewiß mit Recht, von welcher Art die gefährliche Krankheit sei, ob eine solche, die trotz ihrer Gefährlichkeit einen schnellen oder langsamen Verlauf hat, etwa ein Nervenfieber, die Ruhr, die Cholera, oder eine bereits zu einem hohen Grade ausgebildete Schwindsucht, oder eine solche, die von einem Unglücksfalle herrührt; zweitens, von welcher restitutio hier die Rede sei, ob von einer in Ansehung der Ehre oder des Vermögens; denn es ist wenigstens möglich, daß Jemand durch einen sündhaften Umgang nicht allein seine Ehre, sondern auch theilweise oder ganz sein Vermögen verloren habe.

Ich will es zuvörderst nicht bestreiten, daß die Ehe mitunter nicht allein ein vorzügliches, sondern das einzige Mittel ist, viele Sünden zu bedecken, die bösen Folgen derselben aufzuheben, und zu restituiren, was schwerlich in an-

derer Weise restituirt werden kann. Gesetzt, von zwei Personen, die es sich selbst, und auch der Welt wohl schuldig sind, sich zu heirathen, um sich gegenseitig so viel sich an Ehre und nach Maaßgabe der Umstände auch an Vermögen zu restituiren, als sie können und das gegebene Aergerniß so viel als möglich wieder aufzuheben, wird die eine Person krank und zwar der Art, daß die Krankheit aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem Tode endigen wird. Soll der Pfarrer, sobald er von dieser Krankheit erfährt, in geeigneter Weise darauf hinwirken, daß dieselben heirathen, und soll er sogar die Trauung vornehmen, obgleich er weiß, daß die bürgerliche Traumng nicht statt gefunden hat? Auf die erste Frage antworte ich: Ja, der Pfarrer soll in solchem Falle aus den oben angegebenen Gründen darauf hinwirken, daß dieselben sobald als möglich heirathen. Aber soll er zur Trauung schreiten, ohne die bürgerliche Trauung abzuwarten, ohne sich im Mindesten auch nur um dieselbe zu kümmern? Man unterscheide: die Krankheit ist eine solche, welche, wenn auch sicher, doch langsam zum Tode führt, zweitens, eine solche, welche schnell zum Tode führt, in einigen Tagen, vielleicht in einigen Stunden. Ist das erstere der Fall, so ist Zeit genug vorhanden zur Abschließung der bürgerlichen Ehe, um so mehr, da der Regent von den Erfordernissen der Ehe, wo die Gesetze ihm dieses gestatten, dispensiren kann, z. B. in Betreff der Ehemündigkeit, des respectus parentelae und des Aufgebots [25]. In diesem Falle ist es die Pflicht des Pfarrers nach Kräften zur Beschleunigung der bürgerlichen Trauung mitzuwirken, um desto eher die kirchliche Traumng vornehmen zu können. Aber es tritt der zweite Fall ein; die Krankheit hat aller Wahrscheinlichkeit nach nicht allein einen tödtlichen, sondern einen schnellen Verlauf; der Kranke hat aller Wahrscheinlichkeit nach nur noch einige Stunden zu leben. Aber der Kranke hat noch das zur Abschließung gül-

25) Art. 145, 164, 169.

tiger Rechtsgeschäfte erforderliche Bewußtsein, indeß ist es schlechthin unmöglich, sogar aus Mangel an Zeit, abgesehen noch von andern Hindernissen, die bürgerliche Ehe abzuschließen. Soll nun in diesem Falle, wie Herr Dr. Knopp behauptet, welche Behauptung dadurch scheint an Gewicht zu gewinnen, daß die Ehe das sicherste, vielleicht das einzige Mittel sei, viele bösen sittlichen Folgen aufzuheben, der Pfarrer ohne Rücksicht auf das bürgerliche Gesetz zur kirchlichen Trauung schreiten? Ehe ich auf diese Frage antworte, will ich einen andern Fall stellen. Gesetzt, das sündhafte und notorisch gewordene Verhältniß mit allen seinen bösen Folgen waltet ob zwischen Personen, welche gar nicht nach den bestehenden Gesetzen sich heirathen können, und eine derselben und gerade die schuldigste verfällt ebenfalls plötzlich in solche gefährliche Krankheit. Was ist nun hier zu thun? Hier kann die Ehe nicht als Mittel dienen; aber ist darum keine Hülfe, kein Trost, keine Restitution möglich; soll man den Kranken aufgeben, ihn der Verzweiflung überlassen? Das wird gewiß der Hr. Dr. Knopp nicht behaupten wollen, oder er müßte denn mit dem Wesen der katholischen Kirche unbekannt sein, er müßte keinen Begriff haben von der außerordentlichen Wirksamkeit der katholischen Seelsorge. Jemand, um einen Fall zu stellen, hat einem andern aus Haß und Rache das Haus in Brand gesteckt, und in Folge dessen ist nicht allein die ganze Nachbarschaft, sondern das ganze Dorf abgebrannt. In der That ein großes Verbrechen und viel zu restituiren! Dieser Brandstifter wird auf das Sterbebett geworfen; sein Verbrechen und vielleicht seine vielen andern Sünden treten ihm in ihrer ganzen Scheußlichkeit vor die Seele; er geräth in die fürchterlichste Angst; er läßt den Seelsorger rufen; er beichtet, er beichtet zum ersten Male sein großes Verbrechen, er, der bis dahin als ein frommer und ehrlicher Mann gegolten, aber Jahre lang als ein Heuchler unwürdig zu den h. Sakramenten gegangen ist; und nun er das Ende seines Lebens vor sich sieht, hat er auch nicht das Mindeste, den angerichteten Schaden zu ersetzen. Hier hat

die Kirche noch Rath und Trost, vorausgesetzt, daß die in Rede Stehenden ihre Sünden von Herzen bereuen und sich wahrhaft zu Gott bekehren wollen. Eben so verhält es sich auch bei jenen, welche verpflichtet sind eine Ehe abzuschließen, aber wegen der Kürze der Zeit die Vorschriften des bürgerlichen Gesetzes nicht erfüllen können. Soll der Pfarrer sie ohne Rücksicht auf dieses Gesetz ohne Weiteres kirchlich trauen? Hierzu kann man ihm vernünftiger Weise nicht rathen. Soll er denn gar nichts thun? Gewiß sehr Vieles. Erstlich der sichere Erfolg des Todes über kurze Zeit ist oft vorhergesagt worden und doch nicht immer eingetroffen. Die Sachverständigen hatten sich also entweder getäuscht, oder es waren günstige Umstände eingetreten, die sie nicht vorhersehen konnten. Dasselbe kann auch in dem gegenwärtigen Falle eintreten. Der Pfarrer hat daher nach Maaßgabe der Umstände dafür zu sorgen, daß der Kranke und auch der gesunde Theil sich anschicken, um in der kürzesten Frist die Vorschriften des bürgerlichen Gesetzes behufs der bürgerlichen Trauung zu erfüllen, damit er sodann auch die kirchliche Trauung vornehmen könne. Sollte auch der Kranke vor der Zeit sterben; so hat er doch durch die That seine ganze Bereitwilligkeit gezeigt, die Folgen seines sündigen Lebens wieder nach Möglichkeit aufzuheben und dem überlebenden Theile das zu leisten, was er demselben zu leisten schuldig ist. Andere Verpflichtungen gegen denselben in Ansehung des Vermögens und gegen etwaige Kinder wird er in anderer Weise besser erfüllen können, als durch eine Ehe, durch welche dieselben doch nicht erfüllt werden. Denn meines Erachtens kann nur der Thor einem andern eine vor dem bürgerlichen Gesetze strafbare Handlung zumuthen, wodurch doch nicht erreicht wird, was dadurch erreicht werden soll. Denn möchte der Pfarrer in dem vorliegenden Falle die Betheiligten kirchlich trauen; so kann diese Trauung, weil sie vor dem bürgerlichen Gesetze keine Geltung hat, gar keine bürgerliche Restitution, weder für diese Eheleute selbst noch für ihre etwaigen Kinder, zur Folge haben.

Endlich noch einige Worte über den zweiten von Dr. Knopp aufgestellten Fall, wo ebenfalls periculum in mora ist, nämlich: wenn Jemand, welcher aus Gewissenspflicht, z. B. zur Ehrenrettung einer Person, zur Legitimation eines Kindes u. s. w. eine Ehe einzugehen gehalten ist, eine weite und lange Reise antreten muß. Herr Dr. Knopp stellt den Fall zwar auf, daß in demselben der Pfarrer von dem dreimaligen kirchlichen Aufgebot Dispens nachsuchen dürfe und zwar aus dem Grunde, weil ein Aufschub dieser Reise bis zur Abhaltung dieses Aufgebotes überhaupt nicht, oder doch nur mit großem Nachtheile für ihn geschehen kann. Allein das Gesagte muß auch in Ansehung der Vorschriften des bürgerlichen Gesetzes gelten, weil deren Erfüllung gewöhnlich mehr Zeit in Anspruch nimmt, als das dreimalige kirchliche Aufgebot; um so mehr dürfte oder müßte gar der Pfarrer in dem bezeichneten Falle über diese Vorschriften sich hinwegsetzen. Daß er es aber auch hier nicht darf, darüber kann nach dem Frühern kein Zweifel obwalten. Aber gesetzt, er thäte es dennoch, was würde dadurch erreicht? Angenommen, es befände sich Jemand in dem von Dr. Knopp bezeichneten Falle; es wäre Jemand verpflichtet, entweder zur Ehrenrettung einer Person oder zur Legitimation eines Kindes eine Person zu heirathen, aber er muß sofort eine weite Reise antreten, er weiß nicht, wann er wieder kommt; er wird etwa beim Ausbruche des Krieges in der kürzesten Frist zu den Waffen gerufen. Es bleibt ihm gar keine Zeit zu den kirchlichen Aufrufen, geschweige zur Erfüllung der Vorschriften des bürgerlichen Gesetzes. Soll oder darf nun der Pfarrer denselben mit jener Person in diesem Falle ohne alle Rücksicht auf die Vorschriften des bürgerlichen Gesetzes trauen? Ich antworte: nein, weil das bürgerliche Gesetz ihm dieses verbietet, sodann auch durch die kirchliche Trauung nicht erreicht wird, was dadurch erreicht werden soll. Auch in diesem Falle ist der Versuch zur Erfüllung der Vorschriften des bürgerlichen Gesetzes nicht gerade zu unmöglich, und warum er nicht wenigstens der Pflichterfüllung wegen gemacht werden

soll, dafür läßt sich gar kein Grund angeben. Zweitens derjenige, welcher zur Heirath aus den angegebenen Gründen verpflichtet ist, muß zwar nicht durchaus auf der Stelle verreisen, aber die Verschiebung der Reise ist doch mit großem Nachtheile für ihn verbunden. Unter diesen Nachtheilen können wohl nur physische und keine moralischen verstanden werden. Diesen muß derselbe um der Pflichterfüllung sich unterziehen, und muß sich ihnen um so mehr unterziehen, je dringender die Pflichterfüllung ist; daher ist er auch verpflichtet in diesem Falle nach den bestehenden bürgerlichen Gesetzen sich zu richten, weil er dadurch seine Pflicht wahrhaft erfüllen kann.

Hierdurch glaube ich gezeigt zu haben, daß die Behauptung des Herrn Dr. Knopp, der Pfarrer dürfe in gewissen Fällen ohne die bürgerliche Trauung abzuwarten zur kirchlichen Trauung schreiten, durchaus falsch ist. Hieraus wolle man aber nicht entnehmen, als rede ich der Civilehe, besonders in der Hinsicht das Wort, daß sie der kirchlichen Ehe vorhergehen müsse; allein unter der Herrschaft der Gesetzbücher Napoleons und des neuen Preußischen Strafgesetzes und ähnlicher Gesetze kann und darf der Pfarrer nicht anders handeln, als wir gezeigt haben; und er muß so lange in dieser Weise handeln, bis es den Bischöfen gelingt, eine Abänderung dieser Gesetze zu bewirken.

(Fortsetzung folgt.)

Institutiones patrologiae, quas ad frequentiorem, utiliorem et faciliorem SS. Patrum lectionem promovendam concinnavit Ios. Fessler, SS. theologiae doctor, consiliar. eccles. Brixin. histor. eccles. et iur. eccles. Professor in Seminario epis-

cop. Tomus I. Pars Prior. Oenoponte, typis et sumtibus Feliciani Rauch. MDCCCL. (Wagner'sche Buchhandlung) 8° S. 330. Preis 2 Gulden Reichswährung.

Wie man den Adelichen mit Recht tadelt, welcher die Geschichte seiner Familie, seines Stammes nicht kennt, wie man den Deutschen überhaupt mit Grund den Vorwurf macht, daß sie die Geschichte ihres Volkes und Vaterlandes weniger kennen, als die Geschichten fremder Völker, so kann man es den Geistlichen, den Christen überhaupt zum Vorwurfe machen, daß sie die Geschichte ihrer Kirche und Religion zu wenig kennen. Man kennt aber die Geschichte eines Volkes nie, wenn man ihre klassischen Schriftsteller nicht kennt; in ihnen drückt sich der Geist eines Volkes am sichersten aus, und so kennt auch Niemand die Geschichte der christlichen Kirche, ohne mit ihren klassischen Schriftstellern, mit den Kirchenvätern vertraut zu sein. In ihren Werken spiegelt sich der Geist des Christenthums, der Kirche überhaupt und ihrer Zeit am hellsten ab, und dieser Reflex ist es, welcher erst Licht in die Geschichte der Kirche überhaupt wirft, und sie zum lebendigen Verständnisse bringt. Die Klagen über die Vernachläßigung dieser Studien sind gegründet, und der Tadel reicht auch dort hin, wo man am sichersten vor demselben sein sollte, in die Reihen der christlichen Geistlichen und Priester. Wie viele gibt es unter ihnen, welchen das Studium ihrer Klassiker nicht völlig fremd ist, wie viele, die auch nur die Werke eines einzigen studirt haben? Wenn man, wie es nach dem Zeugnisse des eben genannten Buches von den österreichischen Bischöfen geschehen ist, auf die Belebung dieser Art Studien dringt, so ist es vor Allem nöthig, sich der Schwierigkeiten bewußt zu werden, die diesen Studien entgegenstehen, und welche, wie die Erfahrung lehrt, so groß sind, daß sie nicht blos die christlichen Laien, sondern die Geistlichen sogar in Masse abhalten, sich denselben zuzuwenden. Man wird dadurch nicht in den Stand gesetzt, alle diese Hindernisse wegzuräu-

men, aber man lernt die Wege und Mittel kennen, sie zu übersteigen.

Die Schriften der Kirchenväter unterscheiden sich von den alten Klassikern nicht nur durch den Inhalt, sondern auch durch die Form. Den Klassikern war die Form, die Darstellung so sehr Hauptsache, daß der Stoff sich ihr völlig unterordnen, sich ihr bequemen mußte. Wie große Maler, denen es darum zu thun ist, ein schönes Portrait zu liefern, aus diesem Streben keinen Anstand nehmen, die Treue, die Wahrheit zu opfern, so galt auch den klassischen Schriftstellern die Form über Alles. Bei den Kirchenvätern galt dahingegen nur der Inhalt, sie legten wenig Werth auf die vollendete Form. Wenn die Werke der meisten unter ihnen in eine Zeit fielen, wo der gute Geschmack untergegangen war, so hielten sie es auch nicht einmal der Mühe werth, so gut, so vollendet zu schreiben, als sie konnten, als manche unter ihnen, da sie noch Heiden waren, geschrieben hatten. Dies Verfahren hatte mehre Gründe, die hier nicht auseinandergesetzt zu werden brauchen.

Aber auch der Inhalt hat besondere Schwierigken. Diejenigen Kirchenväter, welche über dogmatische Gegenstände schreiben, besonders die lateinischen, hatten eine neue Sprache, eine neue Terminologie zu schaffen, sie hatten darin, wie die Thatsache es lehrt, große Schwierigkeiten zu überwinden, und da sie meistens im Drange der Umstände schrieben, so konnten sie ihrem Ausdrucke nicht jene Klarheit und Deutlichkeit geben, den sie ihm sonst zu geben im Stande gewesen wären. Die gesammten Schriftsteller des klassischen Alterthums wissen kaum, was eine methodische, systematische Behandlung eines wissenschaftlichen Gegenstandes ist, man vergleiche nur den Aristoteles und den Cicero, in denen noch am meisten methodische Behandlung des Stoffes zum Vorschein kommt. Dieselbe Erscheinung finden wir auch in den Werken der Kirchenväter, und es gehört daher ein geübter Denker dazu, ihre Gedanken und Lehren jedesmal ganz und richtig aufzufassen. Wie schwer dieses in der That sei, das beweisen selbst

die Schriften des h. Augustinus, welche, wie die Geschichte lehrt, im Laufe der Jahrhunderte zu so vielen Streitigkeiten Veranlassung gegeben haben.

Will man hiernach Jemand bewegen, an das Studium der Kirchenväter zu gehen, so ist es durchaus nothwendig, ihm eine gründliche Dogmatik mit auf den Weg zu geben. Die Dogmatik ist für das Studium der Kirchenväter, was die lateinische Grammatik z. B. für das Studium der lateinischen Sprache. Ohne Kenntniß der Grammatik würde man ein schlechter Lateiner bleiben und jeden Augenblick der Gefahr ausgesetzt sein, Verstöße gegen die Sprache zu machen. Es verhält sich ferner in ähnlicher Weise mit dem Studium der Kirchenväter, wie mit dem Lesen der Bibel, nur wenn Erklärungen beigefügt sind, kann der Gebildete mit Nutzen und ohne Gefahr, irre zu gehen, sie lesen.

Ist der Geistliche im Besitze dieser gründlichen dogmatischen Bildung, und verbindet er damit die andern nothwendigen Voraussetzungen, das Verständniß der griechischen und lateinischen Sprache u. s. w., dann mag er an das Studium der Kirchenväter gehen; dann wird dieses Studium den wohlthätigsten Einfluß auf seinen Geist und sein Gemüth ausüben, es wird jenen mit erhabenen Wahrheiten bereichern, und dieses entflammen, in die Fußstapfen deren zu treten, welche in ihren Werken zu ihm sprechen.

Was die Einwendungen betrifft, daß der praktische Geistliche weder Zeit noch Geld habe, um sich einem solchen Studium zu widmen, so gehören diese so sehr der alltäglichen Erfahrung an, daß es jedem überlassen bleiben kann, dieselben auf ihr rechtes Maas zurückzubringen. Geschwächt würde das Gewicht dieser Einwendungen, wenn man Pfarrbibliotheken errichtete, wenn die Bücher der verstorbenen Pfarrer diesen Bibliotheken erhalten und nicht zerstreut würden, und wenn man die Anschaffung periodischer Blätter beschränkte, welche in der Regel viele Auslagen verursachen und sogar schädlich wirken. Denn ein solches kursivisches, fragmentarisches, oberflächliches, halbes Lesen, wie die Lesevereine

es fördern, wirkt verderblich auf den Geist, es stumpft ihn ab, und nimmt ihm zuletzt die Fähigkeit zu jedem ernsten Nachdenken und Studium. Der Roman wirkt nicht wegen seines Inhaltes allein nachtheilig auf den Menschen, sondern auch dadurch, daß er den Geist beschäftigt, ohne ihn zu beschäftigen, daß er den Geist in einen Mittelzustand zwischen Ruhe und Thätigkeit einlullt und darin erhält, und daß er so die Geistesfähigkeiten auf die Dauer abstumpft.

Bei der Schwierigkeit dieser Art Studien war es natürlich, daß man auf den Gedanken kam, eigene Anleitungen zu denselben zu schreiben, und so haben wir eine nicht geringe Anzahl von sogenannten Patrologien erhalten, wie von Wilhelm Wilhelm, von Schleichert, von Tobenz, von Macarius von St. Elias, von Steph. Wiest, von Lang, von Vitus Anton Winter, von Rueff, von Kaufmann, von Goldwitzer, von Locherer und von Annegarn. Aber alle diese Schriften sind in hohem Grade trocken, geistlos und einzelne unter der Kritik schlecht. Wenn man ihren Verfassern auch nachsehen wollte, worauf es wesentlich in solcher Anleitung ankommt, daß sie nicht einmal auf den Gedanken gekommen sind, Charateristiken von den Vätern aufzustellen, den Werth der einzelnen Schriften zu bestimmen, ihnen ihre Stellung zu den frühern und zu den spätern Schriften und Schriftstellern der Kirche und ihrer Zeit überhaupt anzuweisen, mit einem Worte, das zu liefern, was die wahre wissenschaftliche Behandlung der Sache ausmacht, und was zum Studium derselben einladet und dasselbe wahrhaft fördert, so haben sie auch das rein Positive nur sehr ungenügend und meistens ohne nähere Einsicht in die Sache aufgestellt und keinem von ihnen ist es gelungen, sich von dem Besondern zum Ganzen zu erheben. Möhler's schätzbares Werk, Patrologie oder christliche Literaturgeschichte, ist unvollendet und von dem Verfasser selbst nicht für den Druck bearbeitet worden, und Permaneder's Bibliotheca patristica hat sich ein anderes Ziel gesteckt, als der bloßen Einleitung in die patristischen Studien zu dienen.

Unter solchen Umständen war ein neues Handbuch der Patrologie sehr zeitgemäß und Herr Dr. Feßler hat es auf den Wunsch der österreichischen Bischöfe unternommen, diesem Bedürfnisse abzuhelfen.

Ein solches Buch darf aus mehr als einer Rücksicht nicht zu ausführlich sein, und damit es in gedrängter Kürze Alles enthalte, erfordert dasselbe eine eigene Art der Darstellung; wir wollen diese den Lapidarstil nennen. Die periodische Schreibart gehört nicht in ein solches Buch, alle diese Sprachrundungen und Wendungen sind anderswo an ihrer Stelle, aber nicht in solchen Lehrbüchern. Hier soll jedes Wort ein Satz, jeder Satz eine Ueberschrift oder Inschrift, jede Ueberschrift das Thema zu einer Abhandlung oder das Resultat einer Untersuchung sein, und gerade hier ist es, wo die Bedeutung der Adjektive ins Licht treten, wo sie ihren tiefen Sinn entfalten kann, wenn der Schriftsteller anders im Stande ist sie recht zu gebrauchen. Es muß schwer sein, dieser Anforderung zu genügen, weil man so wenig Fälle findet, in denen es geschehen, aber wer die Sache weiß, der kann sie auch kurz ausdrücken und wer breit über eine Sache spricht, der verräth allemal, daß er sie nicht tief erfaßt oder mindestens keinen Beruf zum Sprechen hat. Was in dieser Beziehung geleistet werden kann, zeigt, um von andern Werken zu schweigen, Ottfried Müller's Handbuch der Archäologie der Kunst. Mit einer solchen Darstellungsweise und freien Beherrschung des Stoffes würde sich Alles, was in ein solches Handbuch der Patrologie gehört, wie Hr. Dr. Feßler ein solches zu liefern unternommen hat, in einen starken Oktavband zusammendrängen lassen.

Wir heben dieses hervor, um Hrn. Feßler noch frühzeitig zu warnen. Er hat angekündigt, daß das ganze Werk aus zwei Bänden, jeder Band aus zwei Theilen bestehen werde, und wenn Hr. Dr. Feßler hiermit schon die äußerste Grenze, die ihm die Brauchbarkeit seines Buches gesteckt, erreicht oder überschritten hat, so würde es dem ganzen Unternehmen schaden, wenn er sich, wie andere Erfahrungen es

so häufig lehren, von dem ins Unendliche ausdehnbaren Stoffe fortreißen und sich von ihm beherrschen ließ, statt denselben selbst zu beherrschen und auf das gehörige Maas zurückzubringen. Dann würde auch auf dieses Werk das mole ruit sua angewendet werden.

Wir haben in diesem Hefte nicht Raum auf das Einzelne einzugehen; wir begnügen uns daher fürs erste, das Werk einfach den angehenden Theologen und Geistlichen als ein nützliches und brauchbares Buch zu empfehlen.

Nur über das Aeußere des Buches wollen wir noch eine Bemerkung beifügen, von dem man in der gewöhnlichen Rezensentensprache sagen würde: Druck und Papier sind gut. Wir stimmen im Allgemeinen in dieses Urtheil ein, aber der Druck könnte weit gefälliger und die Anordnung zweckmäßiger sein. Durch die zahlreichen großen Anfangsbuchstaben wird der lateinische Druck überhaupt verunstaltet und sie dienen überdies zu gar nichts. Dieses Ungefällige tritt noch mehr in dem vorliegendem Buche hervor wegen der großen Anzahl von römischen Ziffern und Klammern (besonders wenn das große Ungeheuer, der sich bäumende Lindwurm, der §, dazu kommt), die in dem Texte sich befinden, und von denen die Klammern meistens ebenfalls ganz überflüssig sind. Zur Bezeichnung der Noten hat man sich der Sternchen, der Kreuzchen ebenfalls auf Kosten der Schönheit und des Raumes bedient, und so bieten sich, wie z. B. auf S. 5, zwei, drei, vier, fünf Sternchen und Kreuzchen dar, die weit zweckmäßiger durch arabische Ziffern überall ersetzt werden könnten. Der Druck der Ueberschriften unter der Bezeichnung fontes und subsidia bietet nicht selten völlig das Bild von Schiffstrümmern dar, die auf bewegter See umhergetrieben werden.

Diese Bemerkungen gelten dem Verleger und dem Drucker; es gehört nicht sehr viel Geschmack dazu, diese Mißstände zu beseitigen.

Meine Bekehrung zur christlichen Lehre und christlichen Kirche von Franz von Florencourt. Erster Theil. Paderborn, Verlag von Ferd. Schöningh's Buch- und Kunsthandlung. 1852. S. 204. 8°.

Diese Schrift des Herrn von Florencourt gehört zur Gattung der Confessions, oder Bekenntnisse, welche in der Regel ein großes Interesse für den Leser haben. Wenn gemeinhin nur die Poesie das Recht hat, uns in das Innere eines Menschen schauen zu lassen, und in die Werkstätte seiner geheimen Gedanken, Gefühle und Pläne mitsammt ihren Beweggründen einzuführen, so tritt in solchen Bekenntnissen das Individuum selbst auf, um dorthin uns als Führer zu dienen, wohin keines Andern Auge reicht und kein Weg führt, in die Geheimnisse seiner eigenen Brust. Freilich auch hier bedarf es der Prüfung des Führers, seiner Zuverläßigkeit, Wahrhaftigkeit und Treue, und man wird daher genöthigt sein, einen andern Maasstab der Beurtheilung an die Bekenntnisse des h. Augustinus und die Jean Jacques Rousseau's, an die Bekenntnisse Petrarka's und die des Kardinals Retz, an die eines Uriel Acosta und an die „Unwahrheit und Dichtung aus meinem Leben" zu legen. Es muß dem Leser gleich anfangs in eine andere Stimmung versetzen, wenn Rousseau, der den Beifall des Menschen zugleich verachtete und suchte, der aus Eitelkeit vor den Menschen zum Narren wurde, seine Confessionen beginnt: „Ich unternehme ein Werk, das seines Gleichen nicht gehabt hat noch haben wird", und wenn Augustinus seine Bekenntnisse mit dem Preise Gottes und mit den Worten eröffnet: „Groß bist Du, o Herr, und sehr löblich! Groß ist deine Kraft und deine Weisheit unermeßlich!" wenn der eine ein Auge und einen Richter über sich erkennt, der tiefer in sein Herz schaut als

er selbst, und wenn der andere der Ueberzeugung ist, daß kein Auge ihn sieht.

Die Schrift des Herrn von Florencourt ist freilich keine solche, welche sein ganzes inneres Leben darstellt, aber sie offenbart dasselbe doch in einer Angelegenheit, welche für das ganze Leben, sein ganzes Thun und Lassen bestimmend ist, sie gibt uns die Stimmungen und Gefühle wieder, unter deren Herrschaft er den entscheidenden Schritt gethan, und sie gibt uns diese wieder in einer Gemüthsverfassung, in welcher jene Eindrücke noch warm, noch nicht unter die kalte Reflexion gefallen sind. Wir haben daher wohl nicht nöthig, eine Schrift wie die vorliegende, welche die öffentliche Aufmerksamkeit in so hohem Grade bereits auf sich gezogen hat, zu empfehlen, da von allem Andern abgesehen der Spruch des Augustinus auch jetzt noch wahr und wirksam ist: homines — — curiosum genus ad cognoscendam vitam alienam, desidiosum ad corrigendam suam.

Wir wollen, um unsere Leser mit dem Geiste dieser Schrift näher bekannt zu machen, nur einige Züge aus derselben anführen.

Es ist nicht ohne Beispiel, daß Konvertiten, wenn sie die Gründe ihres Uebertritts bekannt machen, zugleich einen Beweis für die Wahrheit der katholischen Kirche liefern wollen, daß sie als gelehrte Polemiker gegen den Glauben auftreten, welchen sie früher bekannt haben. Wenn irgend Vorsicht, wenn irgend Bescheidenheit nöthig ist, so ist es hier. Denn wie ist es denkbar, daß der Convertit, welcher vielleicht gar keine gelehrte Studien, oder wenn er gelehrte Studien, doch keine theologischen Studien im Besondern gemacht hat, der sich mit der Lehre und Einrichtungen der katholischen Kirche vielleicht seit Kurzem erst befaßt, der sie im Leben und durch das Leben nicht hat kennen lernen, urplötzlich im Stande sein soll, die katholische Lehre siegreich zu vertheidigen oder zu begründen? Wäre es eine so leichte Aufgabe, das katholische Glaubenssystem in allen seinen einzelnen Theilen zu ergründen, zu durchschauen, daß man in

wenigen Jahren, Monaten oder Wochen zu dieser Kenntniß gelangen könnte, so wäre es unbegreiflich, wie Männer von den hervorragendsten Geisteskräften, von den ernstesten Studien einem solchen Geschäfte ihre ganze Lebensfrist widmen konnten! Mag der Wille gut sein, aber solche Konvertiten schaden der katholischen Sache, statt ihr zu nützen, indem sie unfähig, die katholische Lehre in ihrem ganzen innern Zusammenhange und in ihren tiefsten Grundlagen zu durchschauen, den Gegnern die Widerlegung leicht machen und sie gegen den Katholizismus statt für denselben einnehmen. Wer zu dem katholischen Glauben zurückkehrt, der kann diesen großen wichtigen Schritt nicht thun ohne Demuth, ohne Bescheidenheit, und wo diese Demuth und diese Bescheidenheit fehlen, da entsteht der Verdacht, daß dieser Schritt nicht auf die rechte Weise geschehen ist. Der Demüthige, der Bescheidene maßt sich aber nicht an, was er nicht versteht, er übernimmt keine Bürde, die er nicht tragen kann, ja, er ist in der Regel aufgelegt sich unter seinen Kräften zu schätzen. Dieser Mangel an wahrer Demuth und Bescheidenheit offenbart sich aber noch öfter in dem gewöhnlichen kirchlichen Leben. Es fehlt nicht an Konvertiten, die, wie sie protestirten, da sie außer der Kirche waren, nun, da sie in die Kirche aufgenommen, in derselben protestiren, die hauptsächlich nur ihren Platz gewechselt, von dem sie protestiren. Sie, die gestern in die Kirche eingetreten, sind mit nichts zufrieden, sie erklären, was Dogma ist und was nicht, sie machen neue Dogmen aus alten Meinungen, und alte Dogmen verdächtigen sie als Irrlehren. Alles soll sich plötzlich nach ihren Wünschen ändern, und da dieses nicht geschehen kann, ergießt sich ihr Tadel in bitteren vollen Strömen. Es fehlt nicht an solchen, die sich rühmen, sie seien das neue Blut, welches in die kalten Adern der alternden Kirche gegossen, sie seien der neue Sauerteig, gerade als hätte die Kirche ohne sie nicht fortbestehen können, als könnte die Kirche, als könnte Gott selbst ihnen nicht dankbar genug dafür sein, daß sie seiner Kirche zu Hülfe gekommen. Gestehen wir es, das ist nicht der rechte Geist,

der den Konvertiten beleben soll, das ist nicht der Geist Christi, nicht der Geist der Kirche, nicht der Geist der Demuth. Wenn der Apostel Paulus vorschreibt, einen Neophyten nicht zu weihen, damit er sich nicht erhebe, sich nicht aufblähe, so kann dieses jenen Konvertiten nicht im Wege stehen, sie geben sich selbst diese Weihe. Aber es ist nicht die rechte. „Wir", so sprach einst eine Konvertitin zu uns, deren Name zu den berühmtesten von Deutschland gehört, deren hervorragende Bildung des Geistes und Herzens auch die ausgezeichnetsten ihres Geschlechtes anerkannten, „wir Konvertiten sind wie zu einem großen Gastmahle geladen; wir sollen uns freuen über das Glück und die Gnade, die uns geworden, aber es steht uns übel an, wenn wir die Livreen der Diener des Herrn des Hauses tadeln, oder gar mit den Dienern desselben Streit anfangen". Doch hören wir Herrn von Florencourt selbst.

„Ein Convertit" sagt er, „wird noch geraume Zeit nach seinem Rücktritte als ein Lernender zu betrachten sein, der seine besten Vorsätze und Kräfte vorzugsweise auf Ausfüllung der großen Lücken zu richten hat, welche bei ihm in Bezug auf Erkenntniß der unerschöpflichen Heilswahrheiten der Kirche nothwendiger Weise vorhanden sein müssen. Auch die treueste und gewissenhafteste Vorbereitung zu diesem großen Schritte wird immer nur eine höchst mangelhafte sein, wird nie diejenige Erfahrung und Erkenntniß erzeugen können, die nur durch das Leben in der Kirche erworben werden. Man kann vollkommen vorbereitet sein, um nicht länger in der frühern Religionsgesellschaft verharren zu dürfen, um keinen Zweifel über die Pflicht zur Rückkehr in die Kirche mehr zu hegen und um ohne Unwahrheit sein katholisches Glaubensbekenntniß ablegen zu können; — aber die ganze Fülle der geschichtlichen Offenbarungen und Satzungen, womit die Kirche gesegnet ist, kann auch nur annäherungsweise nicht anders als durch ein längeres Leben in der Kirche selbst gewonnen werden. Für Niemand würde es sich daher weniger ziemen als Prediger der katholischen Wahrheiten und als Apologet der katholischen Kirche vor der Welt aufzutreten, als eben für

einen frischen Convertiten. Es würde dieses namentlich mit derjenigen Demuth nicht im Einklange sein, die in der katholischen Kirche vorzugsweise wohnt, die die katholische Kirche über ihre Mitglieder ausströmt und die sie für sich als eine ihr von ihrem heiligen Stifter mitgetheilte Eigenschaft mit Wahrheit zuschreiben kann."

Solche Bekenntnisse, welche dem Herzen des Hrn. von Florencourt Ehre machen, weil sie keine Ehre suchen, werden in seiner Schrift wiederholt. „Es wäre mehr wie Vergessenheit, sagt er an einer andern Stelle[1]), wenn ich der unterste Schüler Einer unter den Schülern der katholischen Kirche, mich unterfangen wollte, den objektiven Werth derselben und ihre Begründung durch Tradition und h. Schrift auseinanderzulegen. Das haben Heilige und Kirchenväter, das haben unzählige Gelehrte und fromme Männer in unausgesetzter fast zweitausendjähriger Reihe in unzähligen, unsterblichen Werken bereits gethan".

Wir wenden uns nach einer andern Seite der Schrift des Hrn. von Florencourt hin.

Man darf die Leser dieser Zeitschrift nur daran erinnern, wie in der letzten Zeit sich in Deutschland die Ansichten der katholischen Theologen über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung umgestaltet haben. Sie wissen es, daß man im Widerspruche mit der Lehre der ältern Theologie und der Lehre der katholischen Kirche selbst, die Behauptung aufstellt, die Vernunft im Menschen sei durch die Erbsünde nicht blos verdunkelt, getrübt, geschwächt, sondern völlig erloschen und vernichtet; sie wissen es, welche Folgen eine solche Lehre für den gesammten Katholizismus haben müsse und bereits gehabt habe. Mit dieser Behauptung standen und stehen diese katholischen Theologen nicht mehr im Katholizismus, sondern ganz in der Mitte des Lutherthums. Hr. von Florencourt ist durch seinen gesunden Sinn, und wir glauben hinzusetzen zu dürfen, durch die Lesung der Symbolik von

---

1) S. 11.

Möhler vor diesem Irrthum bewahrt worden. Hören wir, wie Herr von Florencourt sich selbst ausspricht:

„Daß unsere natürlichen Denkgesetze nicht ausreichen, um die übernatürliche Ordnung Gottes zu fassen und zu begreifen, dahin gelangt man leicht, zumal wenn man bei den Endpunkten der Spekulation angekommen ist, bei denen man jedesmal weniger weiß, als man von vornherein gewußt hat. Ist man in der Entwickelung so weit gediehen, so wird der Glaube eine vernünftige Nothwendigkeit und unsere Vernunft ist eben durch sich selbst dahin gekommen, ihre Unzulänglichkeit anzuerkennen und die Offenbarung Gottes durch eine höhere Seelenkraft, durch den Glauben als unabweisliches Bedürfniß anzunehmen. Auf diese Weise erscheint uns der Glaube nicht wider die Vernunft, sondern als letztes Produkt eines vernünftigen Processes. Die Vernunft erkennt an, daß der Glaube nicht wider die Vernunft, sondern erhöhte, in das Reich göttlicher Freiheit und göttlicher Offenbarung versetzte Vernunft ist. Indem die Vernunft bis zu ihren äußersten Grenzen gelangt ist, kann sie sich nicht verhehlen, daß jenseits dieser Grenzen ein anderes Reich liegt und eine höhere Stufe der Organisation beginnt, von deren Nothwendigkeit und Wahrheit sie sich zwar überzeugt hat, deren Inhalt sie aber für sich allein nicht fassen und begreifen kann. Man drückt dieses Verhältniß in der Regel damit aus, daß die übernatürliche Offenbarung Gottes nicht wider, sondern über der Vernunft stehe. Und dieser Ausdruck bezeichnet das Verhältniß vollkommen richtig."

Wenn sich die Protestanten selbst darüber beklagen, daß der Rationalismus die Herrschaft in einem so unglaublichen Maaße unter ihnen erlangt habe, daß das Christenthum dadurch bei vielen völlig beseitigt sei, so finden wir gerade in der lutherischen Lehre von dem gänzlichen Verderben der Vernunft die einfache Erklärung hiervon. Diese Lehre scheitert an der täglichen Erfahrung; Jedermann, wer sich nicht selbst belügt, fühlt alle Tage die Schwäche, die Unzulänglichkeit seiner eigenen Vernunft, aber nicht was Luther lehrte,

daß die Vernunft in uns völlig erstorben, todt und zu nichts Gutem aber zu allem Bösen aufgelegt sei. Solche extravagante Lehren müssen nothwendig, früher oder später, ihr grades Gegentheil hervorrufen und die neue katholische Theologie in Deutschland kann sich rühmen, diese widersinnige und gefährliche Lehre zu der ihrigen gemacht zu haben.

„Nach Luther", sagt Herr von Florencourt, „ist die menschliche Vernunft ganz und gar verderbt und Gott soll ihr nicht zu Hülfe kommen, sie nicht befreien und auf eine höhere Stufe erheben, auf der sie Christi Lehre verstehen könne — wodurch sie denn eben gläubig wird — sondern es wäre am Besten, wenn man sie gänzlich extirpiren und mit einem specifisch ganz andern Dinge, welches Glauben heißt, vertauschen könnte. Es ist gewiß ein Unterschied, ob man betet: „Gott stärke meine Vernunft, damit ich dich besser erkennen, besser vernehmen kann", oder ob man betet: „Gott schwäche, ja vernichte meine Vernunft, damit ich besser an Dich und an deinen sogenannten Sohn glauben kann, der mit der Vernunft nicht übereinstimmt". Wenn ein solches Gebet nicht jedesmal direct in's Irrenhaus führt, so mag man sich bei der unendlichen Gnade Gottes dafür bedanken. Ich kann nicht leugnen, daß ich in späterer Zeit leise Anwandlung zu einer solchen Versuchung, zu einem solchen sündhaften und widersinnigen Gebete gehabt habe, wenn ich meine moralische Verfassung immer mehr dem Bankerotte zueilen sah. Aber jedes Mal ergriff mich dann ein Schauer vor einer solchen Blasphemie und ich sagte mir dann jedesmal wieder: entweder du gelangst auf ehrlichem und wahrhaftem Wege zum Glauben, oder du gelangst gar nicht dahin".

Wir haben in den politischen Artikeln des Herrn von Florencourt, die er lange vor seinem Uebertritte veröffentlichte, eine Wahrnehmung gemacht, die uns manchmal als etwas Sonderbares, als etwas, was man gar nicht erwartet, überrascht hat. Und das war? Seine Achtung, seine Scheu vor dem Rechte. Wer unsere Zeitläufte einigermaßen beobachtet hat, der wird sich davon überzeugt haben,

wie selten diese Achtung und Scheu angetroffen wird. Man übertreibt nicht, wenn man behauptet, das Wort Recht werde, mit wenigen Ausnahmen, nur als eine conventionelle Phrase, als eine wächserne Nase betrachtet, die sich nach Belieben drehen lasse. Menschen, die vor dem Rechte stehen bleiben, wo es ihnen begegnen mag, die es nicht beugen, nicht brechen, nicht umgehen, die lieber selbst zusammenbrechen; — wo sind sie? Und so weit ist man auf dieser Bahn des Unrechts gekommen, daß man bei der frevelhaftesten Uebung desselben, die Maske der Heiligkeit vorhängt. Man spreche zu einem Versatilen: „Sie haben die Pflicht, der Wahrheit Zeugniß zu geben, sie haben die Pflicht, nicht zuzugeben, daß das Recht gebeugt oder gebrochen werde.“ Was wird man antworten? „Aber bedenken Sie, ich bin Familienvater, ich habe Weib und Kinder, ich muß für sie sorgen, ich würde ihrem Fortkommen einen Riegel vorschieben, wenn . . . . .“ Mit solchen Wendungen läßt sich jede Unbilligkeit, jedes Unrecht beschönigen. Auch der Räuber hat und übt die Pflicht, für seine Familie zu sorgen.

Und doch ist die heilige Scheu vor dem Rechte, das Erste, welche hergestellt werden muß, wenn der Staat fortbestehen, und nicht unter seinen eigenen Verderben zusammenbrechen soll. Man versuche, man erschöpfe alle erdenklichen Mittel, welche die Machiavelli's seit mehren Jahrtausenden ausgeklügelt haben, es wird nichts nützen, wenn nicht jene heilige Scheu vor dem unverbrüchlichen Rechte wieder hergestellt wird.

Nach jener Wahrnehmung von der wir eben gesprochen, mußte das Bekenntniß des Hrn. von Florencourt ein doppeltes Interesse für uns haben. Denn wer freut sich nicht, wenn er für eine Entdeckung, die er gemacht zu haben glaubt, eine Bestätigung findet, welche seine Entdeckung über allen Zweifel erhebt?

„Man möge es nicht für Eitelkeit nehmen, schreibt Hr. von Florencourt, wenn ich hier auf eine Eigenschaft komme, die sich bei mir dergestalt entwickelt hatte, daß ich unter ihrer absoluten Herrschaft stand. Auf die absolute Wahrheit

hatte ich, wie eben gesagt, verzichtet; desto mehr aber drang ich auf relative, subjective Wahrheit und auf Gerechtigkeit gegen jeden Einzelnen nach dem ihm einmal geschichtlich zukommenden Rechtsboden. Gegen jedes unwahre Mittel, gegen jeden Scheingrund hatte ich den allertiefsten Abscheu, und dieser Abscheu ging so weit, daß es mir ganz unmöglich fiel, mich irgend einem unredlichen Manöver anzuschließen, ja auch nur dazu zu schweigen, wenn ich auch sonst mit dem Ziele einverstanden gewesen wäre. So viel hatte ich aus Leben und Geschichte schon erkannt, daß aus Ungerechtigkeit und Lüge nie etwas Gutes kommen könne, und daß auch die an sich beste Sache durch solche unreine Zuthaten jedes Mal verdorben werde und sicher, wenn auch erst spät, dafür büßen müsse."

Sollten wir noch auf einen Punkt in der Schrift des Herrn von Florencourt aufmerksam machen, so würden wir auf jenen Theil derselben hinweisen, in welchem gezeigt wird, in wie hohem Grade das Wesen des Katholizismus unter den Protestanten unbekannt ist. Allein dieses ist weniger befremdlich, wenn man erwägt, wie viele, namentlich von den gebildeten, Katholiken selbst in ihrem Glauben völlig unwissend sind, und sie sind es nicht ganz durch eigene Schuld.

Die münster'schen Humanisten und ihr Verhältniß zur Reformation. Ein historischer Versuch von Dr. C. A. Cornelius. Münster, Druck und Verlag der Theissingschen Buchhandlung. 1851. 8° S. 84.

Die Geschichte der münsterschen Wiedertäufer hat mehr als ein provincielles Interesse; sie zeigt uns die Blüthe und

Früchte eines Stammes, der sich anderswo bis zu diesem Grade nicht entfalten konnte; sie zeigt uns jenen socialistischen Kern in religiöser Verhüllung, der auch in der allerneuesten Zeit Versuche macht, aus der Tiefe, in welcher er bisher geschlummert hat, mit Gewalt ans Licht zu brechen.

Es fehlt nicht an Bearbeitungen der Geschichte der münsterschen Wiedertäufer; aber eine solche Bearbeitung, welche dieselbe nach allseitiger Prüfung der Quellen, und mit historischer Unbefangenheit darstellte, wird noch vermißt. Dr. Cornelius hat sich die Lösung dieser Aufgabe gestellt, und nachdem er in einer besondern Schrift über diese Quellen Bericht erstattet hat, hat er die vorgenannte Abhandlung als eine vorbereitende Arbeit der Oeffentlichkeit übergeben. Sie ist nichts desto weniger ein Ganzes für sich und macht uns mit einer sehr interessanten Partie der Culturgeschichte Westphalens bekannt. Der Verfasser hat seine Arbeit bescheiden einen Versuch genannt; wir glauben eben so bescheiden den Versuch, einen gelungenen nennen zu dürfen. Die kleine Schrift tritt ohne jugendliche Prätensionen auf und offenbart fleißige Forschung, und besonnenes Urtheil in einer einfachen und klaren Sprache.

Wir haben über das Ganze zwei Bemerkungen hinzuzufügen; 1) was die Composition betrifft, so würde sie in dem vorliegenden Falle gewonnen haben, wenn sie sich in den einzelnen Darstellungen den Anforderungen des Porträt mehr anbequemt und mehr markirte Züge erhalten hätte; 2) was den Stil betrifft, so ist der Ausdruck zu sehr zerschnitten, und mit Ausnahme einzelner Stellen zu wenig periodisch abwechselnd. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur eine halbe Seite sich laut vorzulesen.

Die Beilagen enthalten meistens lateinische Gedichte und einige Briefe zur Reformations-Geschichte Münsters gehörend.

Muster-Predigten der katholischen Kanzel-Beredtsamkeit Deutschlands aus der neueren und neuesten Zeit. Gewählt und herausgegeben von A. Hungari, Pfarrer zu Rödelheim im Großherzogthum Hessen. Mit bischöflicher Approbation. Frankfurt a. M. J. D. Sauerländers Verlag. Zweite, gänzlich umgearbeitete Auflage. 1850— ff.

Wir haben in früheren Heften dieser Zeitschrift das vorgenannte Sammelwerk wiederholt zur Anzeige gebracht, und finden es nicht nöthig, auf den Werth desselben, über welchen sich die meisten katholisch-theologischen Blätter rühmend ausgesprochen haben, näher einzugehen. Eine besondere Anerkennung der Brauchbarkeit desselben liegt in dem Umstande, daß in so kurzer Zeit eine neue Auflage von einem so bändereichen und kostspieligen Werke nothwendig geworden ist.

Das ganze Werk wird aus fünf Abtheilungen bestehen. Der erste bis sechste Band enthält Predigten auf die Feste des Herrn; der siebente bis zehnte Predigten auf die „Feste der seligsten Jungfrau Maria"; der eilfte bis zwanzigste Predigten auf alle Sonntage; der ein und zwanzigste bis vierundzwanzigste Bd. Predigten auf die Feste der Heiligen Gottes, und der fünfundzwanzigste Band Gelegenheitspredigten.

Bis jetzt liegen uns 14 Bände der neuen Auflage vor; um die Käufer nicht abzuschrecken, hat sich die Verlagshandlung verpflichtet, „sofern das ganze Werk mehr als dreißig Bände geben sollte, den Abnehmern die überzähligen Bände gratis zu liefern". Diese Garantie stellt vollkommen sicher, daß die Zahl der Bände nicht über die Ankündigung hinaus vermehrt werden wird; sie erinnert aber an den Mißbrauch,

den andere Verlagshandlungen und Schriftsteller sich nicht selten zu Schulden haben kommen lassen, indem sie durch die ungebührliche Vermehrung der Anzahl der verheißenen Bände oder Abtheilungen von Bänden, ihre Abonnenten zwangen unnütze Bücher abzunehmen. Das großartigste Beispiel der Art liefern die Herausgeber der Encyclopädie von Ersch und Gruber, ein Werk, dessen Vollendung keiner der ursprünglichen Abnehmer, dem bisherigen Gange nach erleben wird, und das eher in seinen ältern Theilen veraltet und unbrauchbar geworden sein wird, bevor die neueren das Ganze vollendende Bände erschienen sein werden.

Der Band der Hungari'schen Predigten von circa 35 Bogen kostet 1 Thlr. 5 Sgr. oder 2 fl. rhein. Druck und Papier entsprechen ganz der frühern Auflage.

Handbuch der Kirchengeschichte von Dr. Joseph Ignaz Ritter, Domdechanten und Professor der Theologie an der Universität zu Breslau. Vierte Auflage. Bonn 1851 bei A. Marcus. 2 dicke Bände 8°. Preis 3½ Thaler.

Einen neuen Beweis von der Brauchbarkeit dieses Buches gibt der Umstand, daß in so kurzer Zeit wieder eine neue Auflage von demselben nöthig geworden ist. Diese neue Auflage hat mannigfache Verbesserungen und Zusätze erhalten; das Werk selbst ist durch die neu hinzugekommene Geschichte des Protestantismus von der Mitte des vorigen Jahrhunderts bis auf unsere Zeit, als ein fertiges und abgeschlossenes zu betrachten.

Miscellen.

ANGELI MASSARELLI.*)

DE MODIS SEU FORMIS PER DIVERSA TEMPORA OBSERVATIS IN ELECTIONE PONTIFICUM MAXIMORUM A DIVO PETRO USQUE AD IULIUM III.

1. Modus per Institutionem.

Dominus noster Iesus Christus primum ecclesiae suae pastorem, et caput instituit Petrum, Matth. XVI. *tibi dabo claves regni caelorum* etc. et Ioh. ultimo *pasce oves meas*. Quod etiam habetur apud Gratianum dist. XXI. *in novo*, et *quamvis*. Item. dist. XXII. *sacrosancta*. Et caus. XXIIII. q. 1. *cum beatissimus*: Atque ita tradunt Chrysostomus, Theophylactus, et alii super verba Ioh. XXI.

2. Modus per designationem successoris.

Petrus autem sub tempus suae passionis Clementem sibi successorem substituit, ut ipsemet Clemens testatur in epistola prima ad Iacobum fratrem Domini. Sed Clemens post Petri martyrium divino numine, ut creditur, inspiratus renunciavit papatui in manibus romani cleri, ne hic modus successu temporis corroboraretur, ut quisque romanus Pontifex sibi successorem eligeret, ut Damasus [1]), Martinus po-

*) Den voranstehenden interessanten Aufsatz haben wir aus des Cardinals *Mai* Spicilegium Romanum tom IX. p. 518 ff. entnommen. Er ist dem größern theologischen Publikum in Deutschland bis jetzt unbekannt geblieben. Er enthält in klarer einfacher Darstellung, was Dr. Staudenmeyer in seiner Geschichte der Bischofswahlen ausführlicher dargelegt hat.

1) Damasus diserte hoc non dicit, sed tantummodo Linum et Cletum ante Clementem solitos scribi. Attamen cum Bonizone Bernardus Guidonis a nobis editus Massarelli sententiam perspicue confirmat. Porro Bernardum a Massarello in codicibus fuisse lectum, mox apparebit. Editor.

lonus, chronographus cusentinus, et alii scribunt in summorum Pontificum vitis.

3. Clerus Romanus solus eligit.

Cum Clemens renunciasset, clerus solus Pontificem eligere coepit, et ita electi sunt primus Linus, secundus Cletus, tertius idem ipse Clemens, qui pontificatum recepit, et hac ratione dicitur quartus a Petro: licet aliqui Linum et Cletum a pontificatu excludant, et tantummodo episcopos eos faciant. De hoc videnda est historia ecclesiastica, et quae Rufinus scribit in praefatione recognitionum Clementis, et Gratianus caus. VIII. q. 1. *si Petrus*, et gloss. in cap. *non autem* dist. VII. q. 1. Qui modus eligendi Pontificem cleri tantummodo romani suffragiis observatus fuit per CCXXXV annos sine ulla intermissione usque ad tempora Antheri papae.

4. Clerus eligit et populus consentit.

Aucto deinde numero christianorum in Urbe, atque ideo Pontificum existimatione in dies magis roborata, etsi solus clerus eos ipsos Pontifices eligeret, coepit tamen accedere ac requiri, ad maius eligendorum testimonium, aliorum quoque christianorum etiam laicorum Romae residentium consensus. Christiani enim quum eo tempore templa adhuc non haberent, nunc hic nunc illic in privatorum domibus conveniebant. Qua sic congregata ecclesia, cum de creatione Pontificis agebatur, clerus eligebat, et populus, qui pariter praesens erat, consentiebat. Id quod postea etiam constitutionibus summorum Pontificum de omnibus episcopis sancitum est: ne videlicet episcopi absque populi consensu a clero eligi deberent, ut patet in decretis Gelasii, Stephani, Gregorii, Nicolai, et aliorum, quae referuntur a Gratiano dist. LXIII. Id autem specialiter de romano Pontifice habetur ex decreto Bonifacii III. in cap. *nullus Pontifice romano* dist. LXXIX. Et sic primum cedente Cyriaco papatui[2]) Antherum creatum fuisse legitur anno Domini CCXXXV ut videre est in chronicis Bernardi Guidonis parte prima[3]) in catalogo Pontificum: et ita scribunt Martinus ac Ptolemaeus

2) De Cyriaco ficto Papa legeris quae nos diximus in Spicil. T. VI. praef. p. IX. X. et p. 29. in adn. E.

3) Sic ait Massarellus, quia reapse Bernardus duas chronici partes scripsit, primam de Pontificibus, alteram de Imperatoribus, quam nos omisimus. E.

in vitis Pontificum. Hic autem modus observatus est multis annis.

5. Per spiritus sancti revelationem.

Neque hoc in loco alium modum creandi Pontificem silentio praetereundum censeo, videlicet per Spiritus sancti revelationem et ostensionem. Sic enim anno CCXXXVI. creatus est Fabianus papa. Etenim Anthero mortuo, quum clerus et populus convenisset ob faciendam futuri Pontificis electionem, columba super caput eius descendit, et audita est vox dicens: tu Romae episcopus ordinaberis qui divinitus electus es, ut refert Eusebius in eccl. hist.[4]), et Ptolemaeus atque alii in vitis Pontificum.

6. Per subrogationem seu substitutionem.

Temporibus autem quibus ecclesia maxime opprimebatur et vexabatur ab imperatoribus adhuc fide Christi non initiatis, alius modus eligendi Pontificem introductus est, scilicet per subrogationem, seu substitutionem. Sic Lucius primus tendens ad exilium iussu Volusiani imperatoris, dedit potestatem summi apostolatus Stephano diacono qui eidem in papatu successit, ut scribit Damasus anno Domini CCLIII. Sic postea Liberius (qui etiam a clero et populo clectus fuerat) dum iubente Constantio imperatore exul esset, Felicem II. substituit. Qui Felix a clero similiter et a populo in synodo Romae congregata receptus est anno Dom. CCCLV· De quo videnda est ecclesiastica historia Rufini et quae Damasus scribit.

7. Clerus denuo eligit cum consensu populi.

At successu temporis modus iste eligendi Pontificem per subrogationem minime aptus ac decens visus est. Quare nonnulli Pontifices id diserte suis decretis non solum in Pontifice romano, sed in aliis etiam episcopis vetuerunt, inter quos fuerunt Hilarus primus anno ·CCCCLXI·, et Bonifacius II. anno ·DXXX·, Et habetur caus. VIII. quaest. 1. cap. *plerique*. Ita Martinus I. an. ·DCXLIX· caus. VIII. quaest. 1. cap. *episcopo*. Quin adeo Bonifacius II. statuit etiam ne ad electionem procederetur nisi triduo post obitum demortui Pontificis, quod refertur dist. LXXIX. cap. *nullus*. Et licet ante hos Symmachus contrarium determinasse videatur,

---

4) Lib. VI. cap. 29. Item Bernardus noster p. 30. E.

scilicet Pontificem ante suum obitum debere de suo successore decernere c. *transitus* dist. LXXIX, id tamen non de successore eligendo, sed de quadam cum fratribus collocutione seu deliberatione de futuro successore intelligi debet: prout glossatores in dicto capite exponunt, atque intelligunt. Et ita electio apud ipsos clerum et populum perseverabat.

8. Electio fit iussu Imperatorum.

Primi itaque illi Pontifices libere a clero et populo, absque ulla imperatoris vel iussione vel auctoritate creabantur. Nam usque ad Melchiadem inclusive, qui papa fuit anno ·CCCXII·, Pontifices omnes martyrio coronati fuere. Namque et primi christianorum imperatores, de electione romani Pontificis non laborasse videntur; id tantum curasse, ne illegitimo modo electiones fierent, circa quas etiam leges aliquando tulisse legimus. Honorius enim, ut alios omittam, Theodosii filius, statuit, si contingeret duos eligi in summos Pontifices, neminem eorum esse recipiendum. Etsi nonnulli adserant eam legem fuisse latam ad petitionem Bonifacii primi (qui vivebat anno Domini ·CCCCXX·). Utcumque res se habeat, imperator ipse de electione Pontificis legem scripsit. Verum eo tempore ius eligendi adhuc liberum penes clerum romanum residebat. Quod etiam ecclesiae romanae ditione aucta, nonnisi post longum tempus turbatum fuit. Symmachus enim qui XX. a Silvestro fuit, per solam atque liberam cleri et populi electionem creatus est. Quod eo diligentius notandum est cum eo tempore schisma fuerit, neque Theodoricus rex illud, nisi per concilium ob id indictum definiri, voluerit. Immo idem Symmachus statuit, eum solum esse romanum Pontificem creandum et consecrandum, quem clerus elegisset. At postea Pontificum auctoritate et iurisdictione saeculari crescentibus, imperatores eorundem Pontificum electiones vel ad suum nutum fieri, vel eas absque sua auctoritate firmas haberi noluerunt. Tunc primum legitur ipsorum imperatorum iussu Pontifices creatos esse: uti factum est in Silverio anno ·DXXXVII· qui Theodato Gothorum rege iubente Pontifex declaratus est. Etenim rex necem minatus est iis qui electioni Silverii non subscriberent; qui etiam postea iubente Antonina Belisarii uxore, a qua in insulam Pontiam deportatus fuit, pontificatu se abdicavit, ut Aimoinus in gestis Francorum scribit. Idem etiam accidit Vigilio anno ·DXL· qui iussu Belisarii Pontifex est factus, ut Ptolemaeus et Platina tradunt: atque ita ab eo tempore

is modus invaluit, ut quos vel imperator vel principes qui in Urbe dominabantur iuberent ac vellent, Pontifices crearentur: nec propterea ius eos eligendi immutabatur, sed penes clerum et populum, uti prius, perseverabat, ut in dictis Silverii et Vigilii electionibus videre est.

9. Electio fit a clero, et a populo recipitur, absque iussu Imperatoris.

Is modus eligendi Pontificem iussu principum perduravit usque ad Pelagium II. qui anno ·DLXXVIII· Pontifex a clero creatur, et a populo recipitur, absque imperatoris iussione. Eius autem rei causa fuit, quia eo tempore Urbs a Longobardis obsidebatur, et tanta aquarum alluvio facta est, ut neque Longobardi Urbem ingredi, neque extra eam quisquam exire potuerit. Sed postea idem Pelagius Constantinopolim ad Tiberium II. imperatorem, ut electionem suam ratam haberet, Gregorium qui postea ei in pontificatu successit transmisit, ut Platina et Ptolemaeus scribunt.

10. Electio confirmatur ab imperatoribus, soluta certa pecunia.

Ab eo autem tempore, scilicet a Pelagio II, imperatores coeperunt electiones Pontificum confirmare, ita ut nullus haberetur Pontifex, cuius electio ab imperatore confirmata non fuisset: in qua confirmatione certa etiam pecunia imperatori ab electo persolvebatur. Eius vero rei testimonium habetur in Gregorio I., qui a clero, consentiente populo, Pontifex anno ·DXC· electus id aegre ferens, nuntium ad Mauricium imperatorem misit rogans, ut eius electionem non confirmaret, sed interceptis litteris a praefecto urbis, is contrarium ad imperatorem scribit. Atque ita Mauricius (ut in gestis beati Gregorii adnotatur) primum coepit electiones Pontificum confirmare. Post Gregorium idem fecerunt alii, veluti Severinus qui anno ·DCXL· Constantinopolim ad Heraclium Constantinum imperatorem pro confirmatione misit: quam ei imperator annuit remissis pontificiis nuntiis ad Urbem cum multis muneribus. Atque huiusmodi consuetudo observata est usque ad Agathonem.

11. Electionum decreta imperatoribus praesentantur, sed pecunia solvi solita remittitur.

Agatho enim, qui Pontifex anno ·DCLXXIX· creatus est, cum et ipse Constantinopolim ad Constantinum III. imperatorem pro confirmatione Iohannem episcopum portuensem

destinasset, non solum eam obtinuit, sed impetravit etiam remissionem illius pecuniae, quam per electos summos Pontifices imperatoribus solvi solitam in confirmatione electionum, declaravimus: ea tamen lege remissio ipsa facta est, ut deinceps nemo in Pontificem electus ordinaretur, nisi prius decretum suae electionis in regiam urbem secundum antiquam (ut ipsius imperatoris verba referam) consuetudinem introduceretur, ut cum imperatoris iussione et conscientia deberet electio prosperari; sicuti habetur apud Gratianum dist. LXIII. cap. *Agatho*, et Ptolemaeus scribit.

12. Imperatores mori confirmandi renunciant, et electio remittitur clero, populo, et exercitui Romano.

Cum autem per multos annos ille mos petendi confirmationem ab imperatoribus constantinopolitanis observatus fuisset, tandem Constantinus III. cum confirmasset Benedictum II. (qui Pontifex anno ·DCLXXXIII· creatus est) decretum ad ipsum Benedictum misit quo statuebat, ut exinde quem clerus, populus, et exercitus romanus elegissent, eundem statim, uti verum Christi vicarium omnes reciperent, nulla amplius aut constantinopolitani imperatoris, aut Italiae exarchae expectata auctoritate. Hic vero nequaquam omittendam arbitror causam, quae dist. LXIII. cap. *vota civium* redditur eius introductae consuetudinis, ut imperatores sua auctoritate Pontificum electiones roborarent: ait enim Gratianus „principibus vero atque imperatoribus electiones ro„manorum Pontificum atque aliorum episcoporum referendas, „usus et constitutio tradidit, pro schismaticorum ac haere„ticorum dissensionibus, quibus nonnunquam ecclesia Dei „concussa periclitabatur. Contra quos legibus fidelissimorum „imperatorum frequenter ecclesia munita legitur. Repraesen„tabatur ergo electio principibus, ut eorum auctoritate ro„borata, nullus haereticorum aut schismaticorum auderet „contraire: et ut ipsi principes tamquam devotissimi filii in „eum consentirent, quem sibi in patrem eligi viderent, ut ei „in omnibus suffragatores existerent.“

13. Electiones non fiunt absque praesentia legatorum imperatoris.

Iste igitur modus eligendi Pontificem per clerum, populum et exercitum romanum multo tempore fuit observatus: atque ita inter ceteros fuerunt electi Iohannes V, et Conon, in cuius electione exercitus primo discordabat a clero, ut Platina et Ptolemaeus scribunt, sed deinde concordes omnes

in unum consenserunt. Item Sergius I. de cuius electione legitur, quod quum Theodorus et Paschalis cum eo concurrerent ad papatum, tandem principes civitatis, cleri, militiaeque romanae Sergium elegerunt. Verumtamen cum fere semper in electionibus diversi tumultus orirentur, ut demonstratum est, Stephanus II. anno Dom. ·DCCLII· statuit ut electio et consecratio summi Pontificis non deberet fieri absque praesentia legatorum imperialium ac populi et senatus romani, ut habetur dist. LXIII. cap. *quia.* Et sic alius modus introductus est, qui etiam per multos annos perduravit.

14. Pontifex non eligitur nisi ex presbyteris vel Diaconis Cardinalibus.

Non multo autem post (nempe Paulo I. intermedio qui Stephano II. successit) Stephanus III. qui anno ·DCCLXIX· ex prespytero Cardinale tituli sanctae Caeciliae Pontifex factus est, statuit neminem in Pontificem maximum eligi deberé, qui non esset presbyter vel diaconus Cardinalis; neminemque ex laico, sed tantum per gradus, videlicet vel diaconum vel presbyterum Cardinalem factum, ad summum apostolatus apicem promovendum esse, ut refert Ptolemaeus de vitis Pontificum, et habetur dist. LXXIX. cap. *oportebat* et cap. *nullus.*

15. Imperatores eligunt Pontifices.

Imperatoribus vero multis constantinopolitanis a fide catholica et ecclesia romana deficientibus, et in haeresim prolabentibus, et adversus Pontifices maximos hostiliter se gerentibus, primus Gregorius III. Leonem imperatorem anathematizat, et obsidentibus Longobardis Urbem sub Luitprando rege, auxilium a Carolo Martello Francorum rege petit et impetrat. Ac deinde mortuo Gregorio Stephanus II, (vel potius III.) qui ei post Zachariam successit, cum etiam eo tempore Urbs ab Aistulfo Longobardorum rege obsideretur, Constantinopolim ad Constantinum ·IIII· imperatorem auxilii petendi causa mittit; quod cum impetrare non potuisset, ad Pipinum Francorum regem confugit, qui ei omnem favorem honoremque impendit. Perseverantibus autem Longobardis in infestatione Urbis, papa Hadrianus I. statim post adeptum pontificatum anno ·DCCLXXI· Petrum Cardinalem legatum in Galliam ad Carolum magnum ob implorandas suppetias contra Desiderium Longobardorum regem misit:

qui Carolus in Italiam veniens Longobardos superavit, Desiderium pepulit, iura et ditionem romanam restituit, quaedam de novo ecclesiae donavit, et pontificiam auctoritatem confirmavit. Ob quae merita Hadrianus ipse, concilio CLIII episcoporum Romae celebrato potestatem eligendi romanum Pontificem ipsi Carolo magno inter cetera privilegia concessit [5]). Quem Carolum postea Leo III, qui Hadriano successit, imperatorem coronavit; ut Ptolemaeus, Platina et alii scribunt, et habetur in cap. *Hadrianus* dist. LXIII. apud Gratianum.

16. Imperatores potestati eligendi renunciant, et eam Romanis restituunt.

Potestas (praetensa scilicet) eligendi Pontificem penes imperatorem extitit [6]) usque ad tempora Paschalis I. anno DCCCXVII. Nam Ludovicus imperator Caroli filius, vir pietate clarus, potestatem hanc Paschali ipsi I. restituit, libertatemque eligendi pontificem Romanis concessit; ita tamen, ut electo Pontifice a clero et populo, ad reges Francorum legati mitterentur, ut inter eos pax et benevolentia conservaretur. Sic historici illorum temporum scribunt, et habetur dist. LXIII. cap. *ego Ludovicus*. Sic ergo Pontifices a clero et populo universo denuo eligi coeperunt.

17. Imperatores iterum electiones confirmant.

Licet Ludovicus ipse imperator potestati eligendi Pontificem renunciasset, eaque ad Romanos translata fuisset, Paschale I. beati Petri cathedram tenente, ut superius dictum est, tamen post Paschalem legitur adhuc electiones Pontificum, ut ante Constantinum IV. fiebat, ab imperatoribus fuisse confirmatas. Nam ut refert Vincentius bellovacensis, Lotharius imperator ipsius Ludovici filius misit ad Urbem Ludovicum filium suum ad confirmandam electionem Sergii II. anno DCCCXLIII, qui dictum Ludovicum II. imperatorem coronavit. Ac deinde, ut Platina scribit, Ludovicus II. praedictus ad electionem Benedicti III. anno ·DCCCLVI· confirmandam legatos destinavit. Nec multo post, ut testatur Martinus, Ludovicus ipse II. Romam proficiscens Nicolai

---

5) Falsam hanc multorum narrationem (quae Massarellum quoque decepit) de Hadriani synodo et concessione, satis refutatam diximus in hoc Spicil. p. 169. in adn. E.

6) Videlicet iuxta falsam huius rei historiam.

primi, qui creatus est anno ·DCCCLVIII·, electionem sua praesentia robaravit.

18. Absque praesentia vel auctoritate imperatoris aut eius oratorum clerus cum populo eligit.

Etsi autem huiusmodi confirmationes proprie dici non possunt, sed potius adhaesiones vel receptiones, ipsis videlicet electionibus maiorem auctoritatem et favorem praestantes; id tamen quicquid imperatoriae auctoritatis fuerit, abolitum fuit sub Hadriano II. anno ·DCCCLXVII·, qui absque praesentia, vel assensu, vel confirmatione Caesaris aut eius oratorum electus fuit: quod quidem eo maius momentum et auctoritatem habuit, quia eo tempore, quo Hadrianus creatus est pontifex, oratores Ludovici II. imperatoris in Urbe aderant, qui nihilominus ipsum Hadrianum uti pontificem receperunt ac venerati sunt. Et sic iterum per multos annos electio Pontificis a clero et populo romano facta est, videlicet usque ad tempora Leonis VIII. anno Domini CMLXII.

19. Imperatores iterum Pontifices eligunt.

Cum vero in electionibus, quae a clero et populo fiebant, persaepe schisma, persaepius tumultus, dissensiones, et scandala orirentur, id maxime evenit dum eligeretur Iohannes XIII. Mortuo enim Agathone II, Iohannes ipse XIII. qui romanus erat, suorum factione adiutus pontificatum occupat. Sed non longe post ab Othone I. Teutonum rege pulsus est, et Leo VIII. in eius locum subrogatus. Recedente vero ex urbe Othone, Leo ipse VIII. a cognatis et fautoribus Iohannis sede pellitur, et Iohannes XIII. revocatur. Ipso vero Iohanne mortuo, Benedictus V. pontifex creatur: quod aegre ferens Otho, Romanos Benedictum expellere et Leonem praedictum suscipere iubet; ac deinde Benedictum secum in Germaniam ducit, qui postea Augustae moritur, ut Ptolemaeus, Platina, et alii scribunt. Leo igitur tot Othonis erga se meritis permotus, et ut dissensiones et schismata huiusmodi auferret, Othonem praedictnm imperatorem coronat, eique convocata in urbe synodo, potestatem eligendi Pontificem, uti Hadrianus Carolo magno dederat, concessit; quod etiam habetur dist. LXIII. cap. *in synodo* apud Gratianum [7].

---

7) Diximus in Spicil. T. VI. p. 242, ducibus Baronio et Sandinio, Gratiani credulitatem in his esse deceptam; praeter quam quod ne legitimus quidem pontifex fuit Leo VIII. E.

20. Imperator potestati eligendi Pontificem iterum renunciat, et clerus denuo cum populi consensu eligit.

Verum cum is modus contra libertatem ecclesiasticam indecens atque incongruus videretur, praesertim cum, ut plurimum evenire necesse erat, diu sedem vacare contingeret, tum denique ob religionem, quae ea, quae Dei sunt Deo, quae autem Caesaris Caesari reddenda suadet, Otho idem huic potestati Pontifices romanos eligendi in manibus Iohannis XIII, qui Leoni praedicto successit, renunciavit, eamque clero restituit, ut patet ex cap. *tibi* dist. LXIII. Qui Otho et Henricus I. imperatores suis constitutionibus etiam oratores caesareos electionibus romanorum Pontificum interesse vetuerunt, ut habetur cap. *constitutio* in eadem dist. LXIII. „Ac insuper quia imperatores quandoque modum suum „ignorantes (ut verba Gratiani cap. *quia* eadem dist. refe„ram) non in numero consentientium, sed primi distribuen„tium, imo exterminantium, esse voluerunt, frequenter etiam „in haereticorum perfidiam prolapsi, catholicae matris ec„clesiae impugnare unitatem conati sunt; ideo sanctorum „patrum statuta adversus eos providerunt, ut se electioni „non insererent; et quisquis suffragio eorum ecclesiam ob„tineret, anathematis vinculo innodaretur" ut in ipsis summorum Pontificum constitutionibus videre est. Quare Pontifex a clero et populo libere iterum eligi coepit.

21. Cardinales eligunt accedente cleri et populi consensu.

Hic autem sic restitutus modus per clerum et populum deligendi Pontificem observatus est usque ad tempora Nicolai II. anno MLIX. Quo tempore dictus Nicolaus extra Urbem in civitate Senensi a solis Cardinalibus electus est absque clero et populo romano, sed postea Romam veniens a clero ipso populoque romano recipitur, ut scriptores omnes referunt; Romaeque apud Lateranum convocato concilio statuit, deinceps electionem summi Pontificis ad solos Cardinales pertinere, accedente nihilominus cleri et populi consensu, et salvo honore et reverentia (ut eius verba referam) imperatoris. Quae constitutio refertur in cap. *in nomine Domini* dist. XXIII. Ab eo igitur tempore Cardinales soli coeperunt eligere summum Pontificem, quod quidem, ut alios omittam, apparet in Gregorio VII, qui secundus fuit ab ipso Nicolao, de cuius electione ita in volumine epistolarum eius legitur. „Nos sanctae romanae ecclesiae Cardinales, clerici, „acolythi, diaconi, presbyteri, praesentibus episcopis, abba-

„tibus, multisque tum ecclesiastici tum laici ordinis, eligimus „hodie X. kal. maii in basilica sancti Petri ad vincula anno „salutis MLXXIV, in verum Christi vicarium Hildebrandum „virum multae doctrinae, magnae pietatis, prudentiae, iu„stitiae, religionis, modestum, sobrium, continentem etc." Item in Gelasio II. anno ·MCXIX·, quem a Cardinalibus in monasterio ad Palladium concordi consensu creatum fuisse, apud Ptolemaeum et alios legitur. Item in Callisto II. Gelasii successore, qui ab iis Cardinalibus, qui in Gallia erant creatus Pontifex, ab aliis etiam Cardinalibus qui in Italia remanserant receptus fuit. Tum denique in Honorio II, Innocentio II, Caelestino II, Lucio II, Eugenio III, et aliis usque ad Alexandrum III; qui fere omnes erant Cardinales.

22. Cardinales soli absque cleri et populi consensu eligunt.

Observatus est itaque iste ab Innocentio II. [8] praescriptus modus per multos annos usque ad Alexandrum III. anno ·MCLIX· ut superius demonstratum est. Qui Alexander cum animadverteret nonnunquam in eligendo Pontifice discordes fuisse inter se Cardinales, ita ut omnes, sicuti iuxta Innocentii II. constitutionem decebat, in eundem non concordarent, nec appareret quis vel quando Pontifex canonice electus haberi deberet, praesertim cum necesse esset, ut ipsi electioni etiam cleri et populi accederet consensus, qui ut plurimum inter se haud conveniebant; statuit in concilio generali Romae habito, ut electus a duabus Cardinalium partibus concordantibus contra tertiam haberetur Pontifex, nullo amplius cleri, aut populi expetito consensu: qui modus clero quoque et populo romano, uti salubris ac laudabilis receptus est atque comprobatus, ut refertur in cap. *licet de vitanda* de elect., et ibi late per Innocentium et Ostiensem. Et sic deinceps neque clerus neque populus in electiones summorum Pontificum se ingesserunt. Hoc vero loco et illud adiiciendum censeo, quod Stephanus PP. ait, nimirum, quod licet populus electionibus interesset, atque consentiret, clerus tamen uon populus eligebat; atque ideo electio populo nullo modo, sed ipsi clero adscribebatur. Eius vero Pontificis verba sunt haec: sacerdotum quippe est electio, et fidelis populi consensus adhibendus est, quia docendus est populus non sequendus cap. *nosse* dist. LXIII.

---

8) Confer Panvinium de origine Cardinalium n. 42. p. 506. seq. E.

Modus igitur ab Alexandro III. constitutus observatus est per centum et amplius annos usque ad Gregorium X. an. ·MCCLXXI·

23. Statuitur a Gregorio X. forma servanda a Cardinalibus in electione Pontificis.

Gregorius autem X. etsi constitutionem Alexandri III. supradictam sanctissimam iudicaret, in ea tamen nonnulla maiore declaratione et explicatione indigere cognovit. Quare convocato Lugduni concilio, in eo dictam sanctionem in primis confirmavit, multaque deinde addidit et declaravit. Inter cetera vero providit electioni faciendae extra Urbem, si extra eam Pontificem decedere contingeret.: ut in loco ubi curia fuerit, vel longe ab ea absentes Cardinales expectentur per decem dies ab obitu Pontificis. Fiat unum conclave in palatio in quo Pontifex obiit. Cardinales singuli singulos habeant in eo servientes, omnes habitent in communi. Ad conclave non pateat aditus. Cardinales sede vacante nihil de redditibus sedis apostolicae percipiant, neque negotio alio quam electionis, nisi necessitas urgeret, occupentur. Quis cibus, et quod ferculum sit ipsis Cardinalibus in conclavi adhibendum. Ob Cardinalium, qui ex conclavi exierint, absentiam ab electione non cessandum. Si egressi convaluerint, denuo intromittantur. Ordinantur executores huius constitutionis. Rogantur enixe Cardinales, ut ad electionem, omni seposito humano affectu, pactionibus, et obligationibus, procedant. Monentur postremo omnes fideles ut Pontificis demortui exequias celebrent, et pro felici et concordi electione successoris, preces in Deum effundant, ut habetur in cap. *ubi periculum* de electione in sexto.

24. Revocatur forma a Gregorio X. constituta, et iuxta Alexandri III. constitutionem iterum Pontifices eliguntur.

Brevi admodum tempore haec Gregorii X. constitutio viguit, nempe in electione tantum Innocentii V, qui mensibus sex cum biduo exactis in pontificatu obiit, nec non Hadriani V. qui vix pontifex declaratus (obiit autem XL. die antequam coronaretur) dictam Gregorii constitutionem abrogavit; vel ut aliqui volunt, inter quos est Ioh. Andr. suspendit.: quam etiam Iohannes XXI. (qui ipsi Hadriano successit) abolevit atque retractavit, teste Iohanne Mon., unde olim inter gregorianas constitutiones non habebatur; adque ideo Guillelmus eam glossare noluit. Et sic modus ille ab

Alexandro III. constitutus in usum rediit, qui etiam observatus est usque ad Caelestinum V; qui tamen contra dictam Gregorii constitutionem Perusii (licet in urbe Nicolaus IV. eius praedecessor obiisset, et ibidem iuxta ipsam constitutionem pontifex creari debuisset) pontifex factus est anno MCCXCIV. Aestate enim praecedente septem Cardinales in Urbe obierant, ut historici tradunt.

25. Renovatur forma a Gregorio X. praescripta.

Creatus Caelestinus V. vir summae sanctitatis et religionis renovavit constitutionem Gregorii X, ut refert Ioh. Andr. dicto cap. *ubi periculum* de elect. in sexto. Quam deinde etiam Bonifacius VIII. comprobavit, et eam in decretalium libro, titulo *de electione* collocavit, ex quo doctores eam potius Caelestini et Bonifacii quam Gregorii appellari debere contendunt. Qui modus eligendi Pontificem iuxta Gregorii ordinationem renovatus postea est in electione Benedicti XI. et Clementis V, qui ambo Bonifacium VIII. subsecuti sunt.

26. Statuitur nova forma a Clemente V. quae etiam nostro tempore observatur.

Clemens vero V. praedictam Gregorii X. constitutionem ampliavit, declaravit, et moderatus est, nonnullaque nova addidit: Decernens in primis Cardinales, sede vacante, papalem potestatem exercere non posse, nec etiam legem a Gregorio latam immutare: Camerarii summique Poenitentiarii officia etiam mortuo Pontifice durare; et si eos sede vacante obire contingat, Cardinales subrogandi alios potestatem habere: territorium, quod a Gregorio appellatur, de tota dioecesi esse intelligendum: Cardinales omnes si e conclave exire contigerit, illuc regredi, et electionem iam coeptam prosequi debere: Cardinales nullius excommunicationis praetextu ab electione esse excludendos: eos qui supestite Pontifice ex quacumque causa ad sedem apostolicam accedere vel mittere sunt astricti, ad ipsam etiam cum vacat, ac si non vacaret, accedere vel mittere teneri. Qui modus observatus est per CCL annos (Iulio quoque II. simoniacas electiones severissime prohibente) usque ad Iulium III. pont. max. qui hoc tempore beati Petri cathedram tenet.

Bischof Joseph von Hommer.

Wir haben in frühern Heften dieser Zeitschrift mehre Briefe des vorgenannten Bischofes von Trier mitgetheilt. Auch der nachfolgende Brief, den wir nach dem Originale abdrucken lassen, gibt ein schönes, ja rührendes Zeugniß von dem edeln menschenfreundlichen Herzen dieses gottseligen Bischofes.

Potuissem responsum praecedens, tibi, vir optime, per secretarium meum scribere; sed utor occasione hac paulo familiarius tecum agendi, cum — licet persona tua, quantum scio, mihi non nota sit, tamen — provecta aetas tua, vitae gravitas, familiae authoritas, curae animarum zelus indefessus, iam á longo tempore desiderium in me excitarunt, tecum de facie ad faciem conversandi, ut tibi meae in te venerationis exhiberem documenta. Hoc cum fieri non possit, rogo te, ut mihi particularia quaedam de vitae tuae ratione referas. An nihil amplius de casu infelici, quem ante annos circiter sex passus es, sentias? an mores parochianorum tuorum tibi sint consolationi? an soror adhuc tecum sit? an vicini confratres tui tibi sint auxilio? paucis, an sorte tua contentus vivas? Nihil enim mihi tam iucundum erit, quam si te pro meritis tuis beatum sciam, cum, quae fausta tibi, quae minus fausta accidunt, aeque tecum participare desiderem.

Caeterum fata mundi aequo toleremus animo; dummodo Deus t. o. m. nos in gratia sua confortet, et ecclesiam suam protegere non desistat. Quod quidem secundum promissa sua non faciet; sed et nos, ut non faciat, illum omnibus viribus rogare, officii nostri est.

Me amicitiae precibusque tuis enixe commendans te divino auxilio vicissim commendo.

Vale in Domino.

Treviris 1. Februarii 1830.

Iosephus Episcopus.

Zum österreichischen Kirchenrechte.

Bei der Neugestaltung, in welcher das österreichische Kirchenrecht begriffen ist, gewährt es ein besonderes Interesse das bisherige Recht genau zu kennen. Wir haben in frühern Heften schon kleinere Berichte über diese Rechtsverhältnisse mitgetheilt; wir lassen jetzt einen neuen kleinen hierhergehörigen Artikel abdrucken.

Stellung der Bischöfe zu den Universitäten, wenn sie derselben Kanzler sind und auch außer diesem Falle.

§. 1.

Der österreichische Kaiserstaat hat gegenwärtig (1823) 6 Universitäten, nämlich in Wien, Prag, Pesth, Lemberg, Padua und Pavia. Diese haben nicht alle einen Kanzler, sondern nur an der Wiener und Prager Universität besteht die Kanzlerwürde. In Prag bekleidet der Erzbischof, in Wien der Dompropst dieselbe, und beiden kommt die Würde ihres Amtes wegen zu, so daß jeder Erzbischof von Prag und jeder Dompropst von Wien Kanzler der Universität ist. Unter allen Bischöfen Oesterreichs ist also nur ein einziger Kanzler einer Universität.

Die Würde eines Kanzlers gibt aber weder dem Erzbischof von Prag noch dem Dompropst von Wien irgend etwas von eigentlichen Directorial- oder Aufsichtsrechten im Verhältniß zur Universität. Das ist zwar nirgends durch eine Verordnung ausdrücklich ausgesprochen, aber aus Allem, was bei dem Mangel positiver Bestimmungen darüber entscheiden kann, gewiß genug.

Erstens nämlich schweigen alle Verordnungen, welche die Leitung der Universitäten regeln, gänzlich von der Würde eines Kanzlers. In der einzigen Instruktion für die Studien-Direktoren der Wiener Universität wird beiläufig derselben erwähnt, wo von dem Range die Rede ist, indem es da heißt: Die Studien-Direktoren haben den Rang unmittelbar nach dem Rektor und Kanzler. „Den Studien-Direktoren, Landesstellen und der Studien-Hof-Kommission dagegen übertragen die Gesetze einen solchen Einfluß, daß für den Kanzler mehr als zu einer Ehrenstelle gehört, nicht übrig bleibt.

Zweitens wissen die Mitglieder der Studien-Hof-Kommission und die Professoren der Prager und Wiener Universität, denen doch die Sache vor allen Andern bekannt sein müßte, nichts von einem reellen Einflusse des Kanzlers auf die Leitung der Ange-

legenheiten der Universität. Dagegen behaupten sie, daß die Kanzlerwürde einen bloßen Ehrenvorrang in dem corpus der Universität, das Recht der Theilnahme an ihren Sitzungen, und an den akademischen Feierlichkeiten gebe, und außerdem nichts.

Dies ist denn auch alles, was sich in der Praxis findet, und auch dieses findet sich in Prag und Wien nur theilweise. Der Erzbischof von Prag wohnt als Kanzler den akademischen Sitzungen der Universität nicht bei, vermuthlich, weil er dem Rektor im Range nachstehen müßte, was sich wieder nicht wohl mit seiner erzbischöflichen Würde vertrüge. Der Dompropst von Wien dagegen, nimmt, wenn es ihm gefällt, an den Universitätssitzungen Theil. Der Erzbischof in Prag erscheint in seiner Kanzlerwürde als die erste Person bei akademischen Feierlichkeiten, er ertheilt die Licenz zu Promotionen, und in seinem Namen werden die Doktor-Diplome ausgefertigt. Der Dompropst von Wien hingegen erscheint bei solchen Gelegenheiten wieder dem Rektor untergeordnet.

§. 2.

Abgesehen von der Kanzlerwürde hat der Erzbischof von Prag, wie jeder andere Bischof, in dessen Diözese eine Universität liegt, nur in folgenden 2 Stücken als Bischof eine positive gesetzliche Berührung mit der Universität.

1. Die Theses, welche bei Promotionen zur theologischen Doktorwürde öffentlich vertheidigt werden sollen, müssen dem Bischof von der Universität zur Genehmigung vorgelegt werden. Dies ist erst durch ein Handbillet des Kaisers vom 22. August 1822 vorgeschrieben.

2. Der Bischof hat den Professor der Religionslehre bei der philosophischen Fakultät der Landesstelle vorzuschlagen und zu dem Ende auf die Anweisung der Landesstelle einen öffentlichen Konkurs abhalten zu lassen.

Außerdem hat der Bischof als oberster Vorsteher seiner Diözese freilich die Aufsicht nicht nur über die Kirchenzucht, sondern auch über die Glaubens- und Sittenlehre, welche in seinem Sprengel vorgetragen wird; und weil er von den Universitäten einen großen Theil seiner Volkslehrer und Seelsorger empfängt, so legt ihm sein Amt die Pflicht auf, und gibt ihm ohne Zweifel das Recht darüber zu wachen, daß insbesondere von der theologischen Fakultät, oder einem ihrer Mitglieder den angehenden Geistlichen keine unkatholischen Lehren vorgetragen werden. Weil aber die Professoren der Theologie als Beamte des Staates betrachtet werden, und dem Bischofe nicht zur unmittelbaren Auf-

sicht untergeordnet sind; so besteht der ganze Einfluß des Bischofs in dieser Rücksicht darin, daß er, sobald von der Fakultät oder einem Mitgliede derselben gegen die Grundsätze der katholischen Religion gelehrt wird, kraft seines Amtes sich an die Regierung zu wenden hat, und um Wegräumung des Gegenstandes seiner Beschwerde ansuchen kann. Unmittelbar gegen die fehlenden Personen kann er, wenn diese Geistliche sind, nur mit denjenigen geistlichen Strafen verfahren, welche er überhaupt ohne Anfrage bei der Regierung verhängen kann, nicht aber mit den schwereren Kirchenstrafen, deren Gebrauch ihm nur mit Genehmigung des Staates gestattet ist.

Stellung der Bischöfe zu den übrigen höhern Lehranstalten, als Lyceen und Gymnasien, besonders wo auch Theologie gelehrt wird.

§. 3.

a. Zu den Lyceen.

Die Stellung der Bischöfe zu denjenigen Lyceen, welche als öffentliche Staats-Anstalten betrachtet werden, ist von ihrer Stellung zu den Universitäten nicht verschieden, als etwa darin, daß bei den meisten die Vorschrift wegen der Theses nicht anwendbar ist. Denn die meisten Lyceen haben nicht facultatem conferendi honores academicos und lassen demnach keine Magister- und Doktor-Disputationen halten. Nur diejenigen, welche früher Universitäten waren, unter Joseph II. Regierung aber in Lyceen umgewandelt wurden, haben jene facultas beibehalten und bei ihnen kann also jene Vorschrift noch Anwendung finden. Das sind aber wenige, nämlich die zu Brünn, Grätz und Innsprück.

Es gibt aber noch andere Lyceen oder Studienanstalten (die Namen werden ohne genaue Unterscheidung gebraucht), welche mehr als Privatanstalten für die Bischöfe zu betrachten sind, so wie die Lehranstalten in bischöflichen Seminarien. Diese sind philosophische Lehranstalten und wurden seit 1802 auf die wiederholten Beschwerden der Bischöfe über den Mangel und Verfall des Säkular- und Regularklerus hier und da auf dem Lande errichtet. Sie sollten eines Theils den Söhnen unbemittelter Eltern Gelegenheit geben, mit geringeren Kosten sich zum geistlichen Stande vorbereiten zu können, auf der andern Seite aber verhindern, daß die Söhne unbemittelter Eltern durch die Zerstreuungen, welche die Hauptstädte darböten, den Gedanken und die Lust den geistlichen Stand zu wählen verlören. Aus demselben Grunde wurden diese

Anstalten der unmittelbaren Aufsicht des Bischofes und der mittelbaren Aufsicht der Landesstelle anvertraut. Bei diesen Anstalten sind daher die Diözesanbischöfe die Directoren; aber sie müssen wie die Directoren aller anderen Lehranstalten halbjährig die vorgeschriebenen Berichte über den Zustand und den Fortgang der Anstalten bei der Landesstelle einreichen, und erhalten von dieser wieder die nöthigen Aufträge in Betreff der Ausführung aller landesfürstlichen Verordnungen. Uebrigens sind dieser philosophischen Lehranstalten in Landstädten nur wenige. In ganz Böhmen z. B. sind nur zwei.

b. Zu den Gymnasien.

Auf die Gymnasien im Ganzen haben die Bischöfe gar keinen leitenden Einfluß; aber sie haben

1) die anzustellenden Religionslehrer zu prüfen und vorzuschlagen;

2) ist ihnen durch ein Handbillet vom 9. Juli 1808 die unmittelbare Aufsicht über den Religions-Unterricht an den Gymnasien gegeben worden.

Zur Sittengeschichte.

Circular des evangelischen Konsistoriums zu Hanau.

Das hiesige kurfürstlich evangelische Konsistorium hat folgenden Cirkular erlassen:

„Das Konsistorium hat aus den von sämmtlichen Pfarrämtern eingeforderten Berichten mit Bedauern ersehen, daß sich in den seiner kirchlichen Fürsorge anvertrauten Gemeinden die bedeutende Zahl von 94 Ehepaaren findet, welche sich seit Einführung der bürgerlichen Ehe der kirchlichen Trauung entzogen haben. Die kirchliche Oberbehörde mußte sich dieser betrübenden Erscheinung gegenüber gedrungen fühlen, vor allen Gemeinden der Diözese das öffentliche Zeugniß abzulegen, daß sie in der Christenheit geschlossene Verbindungen zu ehelichem Zusammenleben, die sich, der auf die Lehre der heiligen Schrift von der Heiligkeit des Ehestandes und seiner göttlichen Einsetzung sich gründenden uralten kirchlichen Ordnung zuwider, dem Segen des göttlichen Wortes entziehen, für wahre, christliche Ehen nicht ansehen kann, sondern darin nur ein, allen wahrhaft christlich gesinnten Gemeindegliedern mit Recht anstößiges und ärgerliches Zusammenleben zu er-

blicken vermag. Das Konsistorium erachtet es deshalb für seine heilige Pflicht, alle ihm zu Gebote stehenden Mittel aufzubieten, um diese vorhandenen Aergernisse zu beseitigen und ähnlichen für die Zukunft vorzubeugen. Es fordert zu dem Ende sämmtliche Pfarrer seines Bezirkes, insbesondre aber die Betheiligten, auf, keine Mittel der seelsorgerlichen Belehrung und Ermahnung zur Beseitigung und Verhütung dieser anstößigen Verbindungen unversucht zu lassen, selbst dann, wenn sie bereits das Ihrige gethan zu haben glauben, doch nach der Bekanntmachung dieses Erlasses noch einmal alle Bemühungen ihrer seelsorgerlichen Fürsorge und Liebe aufzubieten, auch, falls ihnen die Entrichtung der Gebühren als Grund der Verschmähung des kirchlichen Segens erscheinen sollte, überall, wie es bisher so bereitwillig von ihnen geschehen ist, den Erlaß derselben gern zu bewilligen. Denjenigen, bei welchen diese Mittel der christlichen Weisheit und Milde erfolglos bleiben, ist vor versammeltem Presbyterium ihr unchristliches Verhalten nochmals mit Ernst und christlicher Liebe eindringlich vorzuhalten und bei fortgesetztem Verharren in ihrem Ungehorsam, als nothwendige Folge des letzteren, zu verkündigen, daß sie fortan zu keiner kirchlichen Handlung, weder zu Taufpathen, noch zum Genusse des heiligen Abendmahls, zugelassen werden könnten und endlich wegen ihres beharrlichen Widerstrebens gegen die kirchliche Ordnung aus der christlichen Gemeinde ausgeschlossen werden müßten. Bleibt auch diese Androhung erfolglos, so sind die Betheiligten mit genauem Berichte ihres Verhaltens dem Consistorium alsbald anzuzeigen, welches dann nicht säumen wird, die förmliche Ausschließung derselben aus der christlichen Gemeinde von der Kanzel bekannt zu machen. Die christliche Gemeinde aber möge in dem allem den Sporn finden, gemäß dem apostolischen Worte: „Ermahnet euch unter einander und bauet Einer den Andern", auch ihrerseits alles zu thun, daß solche Aergernisse in ihrer Mitte nicht aufkommen können.

Hanau, 3. Dec. 1851."

(gez.) Kurfürstl. evangel. Konsistorium daselbst.

Protestantischer Bund.

Auf dem vierten deutschen evangelischen Kirchentage, welcher gegen das Ende des vorigen Jahres zu Elberfeld statt gehabt hat, hat sich ein protestantischer Bund gebildet, dessen

Statuten wir als eine beachtenswerthe Erscheinung auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens nachstehend mittheilen wollen.

Es gehört nach unserm Dafürhalten kein großer politischer Scharfblick dazu, um vorherzusagen, daß der religiöse Kampf zwischen Katholiken und Protestanten in Deutschland, wenn eine Voraussetzung eintritt, in kurzer Zeit sich von Neuem entflammen und weit stärker werden wird, als er vor dem Jahre 1848 gewesen ist. Wenn jener Kampf bis dahin noch mehr in der Litteratur und in den Maßnahmen der Lenker der Staaten und Völker sich offenbarte, so wird er jetzt in das Leben selbst tief eingreifen, die Massen werden in den Kampf geführt und einander gegenübergestellt werden, und die eigentliche wissenschaftliche Bestreitung wird ganz in den Hintergrund treten. Aber jene Bedingung? wird dieselbe eintreten? Jene Bedingung ist der Friede Europa's, dessen künstliche äußere Garantien täglich schwächer werden, nachdem die innern Stützen desselben längst zusammengestürzt sind.

Die Statuten des gedachten Bundes sind:

§. 1. Unter dem Namen „protestantischer Bund" bildet sich ein Verein evangelischer Christen, Angesichts der von Seiten der römischen Kirche drohenden Gefahren die Rechte der evangelischen Kirche zu wahren und die Interessen derselben zu befördern. —

§. 2. Der Verein an den reformatorischen Bekenntnissen festhaltend, bekennt sich zur ganzen heil. Schrift als der einzigen Richtschnur des Glaubens und des Lebens, und besonders zur Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben.

§. 3. Den Grundsätzen der evangelischen Kirche entsprechend, wird der Verein durch die Waffen des Geistes und jedes dem gemäße Mittel seinen Zweck zu erreichen suchen.

Elberfeld, den 23. Sept. 1851.

Präsident: Sander, Superintendent.
Secretär: W. Jul. Schröder, Pastor.

Grundsätze des protestantischen Bundes.

§. 1. Bei Gelegenheit des vierten deutschen evangelischen Kirchentages und des dritten Congresses für innere Mission ist zu Elberfeld eine Gesellschaft gebildet worden, welche den Namen führt: protestantischer Bund.

§. 2. Der protestantische Bund ist eine Vereinigung aller evangelischen Christen, die für nöthig erkennen, gegenüber den Gefahren, welche durch die römische Kirche drohen, den Protest der Reformation gegen das Papstthum und die Menschensatzungen der Kirche Roms mit erneutem Nachdruck zu erheben.

§. 3. Indem der Verein diesen Protest der Reformation erneuert, bekennt er sich, festhaltend an den reformatorischen Bekenntnissen, zur ganzen hl. Schrift als der einzigen Richtschnur des Glaubens und des Lebens, und besonders zur Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben.

§. 4. Er will im Allgemeinen das seit der Reformation vielfach eingeschlafene oder erschlaffte protestantische Bewußtsein durch schriftliches und mündliches Zeugniß zu wecken und zu beleben suchen, vor Allem aber den Seelen, die sich unter der Herrschaft des Papstthums befinden, das Evangelium bringen.

§. 5. Zu dem Ende setzt sich der protestantische Bund Folgendes vor: a) Getreue Darstellung der Irrlehren und Mißbräuche der römischen Kirche, sei es in einzelnen Schriften oder in fortlaufenden Blättern. b) Benutzung der Tagespresse zur Berichtigung und Widerlegung von Angriffen auf die evangelische Kirche in Zeitblättern und andern Schriften. c) Erweckung und Ermunterung der Prediger und Lehrer, im Vortrag und Jugendunterricht die Entscheidungslehren und die geschichtliche Entwickelung der römischen Kirche gründlich zu treiben, sowie Beschaffung zweckdienlicher Hülfsmittel hierzu. d) Lehre und Lehrmittel auf Schulen aller Art ins Auge zu fassen, daß nicht romanisirende Tendenzen die Wahrheit im mündlichen Vortrage und durch Lehrbücher verunstalten, daher auch die Herausgabe echt evangelischer Lehrbücher und ähnlicher Schriften zu veranlassen. e) Sich der wegen ihres Glaubens bedrängten Protestanten mit Rath und That anzunehmen, persönlich und schriftlich sich für Einzelne oder ganze Gemeinden zu verwenden und die Rechte der evangelischen Kirche überall, insbesondere auch bei Fürsten und Obrigkeiten geltend zu machen. f) Den Demonstrationen der römischen Kirche, z. B. den Missionen, in geeigneter Weise, in besondern Fällen auch durch öffentliche Besprechungen entgegenzutreten.

§. 6. An der Spitze des protestantischen Bundes steht ein Vorstand, welcher vorläufig seinen Sitz im Wupperthale hat; er zählt außer dem Präsidenten wenigstens zwölf Mitglieder, von welchen ein Theil außerhalb des Wupperthales seinen Wohnsitz haben muß. Außerdem werden Ehrenmitglieder ernannt, welche in den Sitzungen des Vorstands, so oft sie gegenwärtig sind, Sitz und Stimme haben.

§. 7. Der Vorstand macht es sich zur Aufgabe, in- und außerhalb Deutschland Hülfs-Vereine ins Leben zu rufen.

§. 8. Zur Beförderung der Zwecke des Vereins, insbesondere zur Vermittelung einer innigen Verbindung der Hülfsvereine mit dem Vorstande; werden ein General-Agent und Hülfs-

Agenten bestellt. Der General-Agent hat Sitz und Stimme im Vorstande.

§. 9. Alle zwei Jahre scheidet ein Viertel aus. Die Bleibenden ergänzen den Vorstand durch Wahl aus den evangelischen Gliedern des Vereins. Die Ausscheidenden sind wieder wählbar.

§. 10. Mitglied ist Jeder, wer die Grundsätze des Vereins theilt und einen jährlichen Beitrag an die Casse desselben zahlt.

§. 11. In nöthigen Fällen findet von Zeit zu Zeit eine GenerBal-ersammlung der Mitglieder des protestantischen Bundes Statt, welcher vom Vorstande über die Wirksamkeit des Vereins Bericht zu erstatten ist.

Elberfeld, den 23. Sept. 1851.

Präsident: Sander, Superintendent.
Secretair: W. Jul. Schröder, Pastor.

In der Farrago des Gelenius tom. XX. p. 593. finden sich die nachstehenden Verse auf den Erzbischof Gebhard Truchses von Köln vom Jahre 1583, demselben Jahre, in welchem Gebhard vom Papste excommunicirt wurde.

In Gebhardum Truchses.

O Truchses trux es, mala lux es mala nux es,
Et mala crux es, an vera inquis? ego aio quod res est
Trux es Catholicis, dux schismaticis, mala lux es
Haereticis: nux es mala sana bonis, mala crux es
Tranquillis. En nomen habes nunc accipe et omen.
Trux dux vincetur, lux extinguetur, et illa
Nux mala frangetur, crux authori statuetur.

Der Churfürst und Erzbischof Joseph Clemens von Cöln.

Herr Leonard Ennen, Kaplan zu Königswinter, hat so eben ein eigenes Werk unter dem Titel „Der spanische Erbfolgekrieg und der Churfürst Joseph Clemens von Köln" herausgegeben und im Anhange eine Reihe bisher ungedruckter Briefe des genannten Churfürsten und seines Kanzlers, Freiherrn von Karg, der Oeffentlichkeit übergeben. Wir wollen einige derselben hier mittheilen. In einem derselben (bei Ennen Nro. 46.) spricht der Churfürst seine Absicht aus, bei der Ge-

legenheit, wo er in Rom die heiligen Weihen empfangen würde, auch darauf anzutragen den Kardinalstitel zu erlangen. Die Stelle in dem gedachten Briefe d. d. Brussel 26. Febr. 1706. lautet:

„Im übrigen gibe ich ihnen parte, das so woll a Rege quam a fratre Erlaub Erhalten auf Michaeli wils Gott ad suscipiendos sacros ordines auf Rom gehen darf; in questione an ist man richtig allein in questione quomodo da ist die Frag, ob mir prejudicirlich wer, das ich an den Römischen hof pretendirte das jus zu haben als legatus natus in alle prerogativen von dem sacro collegio zu sein, non tantum princeps externus, sed tanquam membrum sacri collegii, dan ob ich zwahr (excepto die consecrationis) völlig al incognito als Ein Thumbherr von Strasburg mich halten wüll, der ich auch ohne lüg bin, so were doch vor mich und alle meine successores dises ein grosses, wan ich Es dahin richten kunte, dan das wüssen sye schon vor hinein, das mein Rothes Cardinal kleidt herkomet von deme, das alle Zeit der Archicancellarius Imperii per Italiam zugleich archipresbiter ad sanctum Ioannem lateranum und Cardinal gewesen, weillen allso ich noch das Kleidt Eines Cardinals trage, als möchte ich gern auch mein privilegium wieder restaurirn. Ich pretentiere ganz nicht votum in Electione summi Pontificis mit all den Cardinalen zu haben, sondern nur sessionem in Capella et Consistorio wie ein Cardinal secundum senium meae Confirmationis, und zwahr so lang ich nicht in sacris bin inter Cardinales diaconos, wan ich Priester bin inter Card. Presbiteros, und wan ich bischof bin inter Card. Episcopos; sye werden mir Ein gefallen thun hieriber dero sentiment zu Eröffnen und zugleich ein project zu concipirn wie die sach in curia zu proponirn wer, dan weillen ich so weitt hinein reis zum Pabst, so möchte ich auch nicht umbsonst dise Reis thun, sondern der Posteritet von mir was hinterlassen".

Wir finden nicht, daß der Kanzler Freiherr von Karg, an den dieser Brief gerichtet ist, sich darüber ausgesprochen habe; aber aus einem Briefe des Herrn *de Torcy* ersehen wir, daß derselbe sogleich Schritte in dieser Sache gethan hat. *De Torcy* erwiedert ihm nämlich schon unter'm 10. März von Versailles aus, es sei nicht daran zu denken, daß der römische Hof auf das Gesuch des Churfürsten eingehen werde. Il ne faut pas douter, que la cour de Rome ne fust trés opposée sur ce qu'il croit luy èstre due á sa reception et sur le rang qu'il pretend comme Electeur, dans le collêge des Cardinaux. —

Wie wenig die Ansprüche des Churfürsten sich historisch rechtfertigen ließen, braucht nicht weiter auseinandergesetzt zu werden.

Daselbst lesen wir auch die zwei folgenden Briefe S. LVI. Nro. 47.

„lieber Obrist Canzler. Just vernime ich dise 2 Clagten, von welchen die Erstere authentisch, weillen selbe vom Pastor alhier selbst komet, die 2te aber ist heit gebredigt worden in praesenz der Mad. de Metternich und Grafen von Parsberg welches darin besteht:

1mo soll der ordinari Prediger von P P Capuzinern iederman Ein neues Jahr aufgetheillt haben und under solchem auch gesagt haben zu deneu soldaten, was soll ich Euch auch geben? ich weis woll ihr wollet nichts als nur gelt, allein ich habe keins aber wann ich Euch schuldig were, so wollte ich meinen *habit* ausziehen und solchen Euch geben. Dises ist Eine Rede, so Eine halbe revolte under meinen trouppen verursachen kündte.

2do hatt heit der ordinari Recolect gebredigt bey denen observanten, das Es zu winschen were, das die Erzbischoff keinen Ball noch festin gebeten, wodurch Gott nur beleidiget würde, welches mich sehr formalisirt, sye haben allso beide Guardiani zu ihnen kommen zu lassen und selbe dises zu verweisen und ihnen zu bedeitten, das ich die portiones, so öffters ihnen schicke, retranchirn werde, welches ihnen sensibeler fallen würdt als Eine excommunication, woriber morgen sye mir referirn werden."

Clement.

S. CLXI. Nro. 173.

Raimes den 24ten May 1714.

„ . . . Ich bedeute ihnen für heute auß abgang anderer berichtwürdiger sachen, daß es nun mit dem Wahlwesen zu den Erz- und Bischöflichen Würden so weitgelanget, daß sogar auch die Juden darzu gebraucht werden, wie dann der bekannte Jud Mayer, so vormahls in meinem Erzstifft Cöln der Juden Vorganger gewesen, an die Angela geschrieben hat, Sie mögte bey Mir einen passeport für ihn ausbitten, umb nach meinem hof kommen zu dörffen, wo er wegen einer Coadjutori-Wahl zum Vortheil des Prinzen Franz von Lothringen eine geheime und wichtige Comission anzubringen hätte. Ich hab ihm zur Antwort geben lassen, es stünde ihm frey hieher zu reisen, umb hundert prügel zu empfangen, und in ein tiefes finsteres loch mit wasser und Brod geworfen zu werden, wann er von dergleichen etwas sprechen würde. Inzwischen gibt dieses zu erkennen, daß man von seiten des Kayserl. hofs noch immer antra-

gen werde, mich zur Annehmung eines Coadjutoris auß dem hauß Lothringen zu zwingen, zweifels ohne darumb umb solches widerumb in seine vorige macht und glanz zu sezen, und das Regnum austrasiae mit der Zeit zu verschaffen, damit dadurch der von der Cron Frankreich beförchtender Uebermacht gesteuert werden möge. Ich betheuere aber hiermit vor Gott und der Welt, daß lieber alle Verfolgungen und Unbilden außzustehn bereit bin, alß in dieses begehren einzuwilligen, ja sogar wann ihnen dergleichen proposition geschehen sollte, haben Sie solche nicht einmahl ad referendum anzunehmen, sondern Meinen deshalben ein- für allemahl gefaßten entschluß, ohne scheu kund zu machen. "

Die beiden letzten Briefe haben auch eine andere Seite als die heitere, die in ihrer Form zunächst hervortritt; sie geben auch nach mehren Seiten hin Stoff zu ernsten Betrachtungen.

Der h. Henricus aus Bonn.

Ein spanischer Schriftsteller, Damian von Goes erzählt uns, daß auch Fremde unter den christlichen Fahnen gegen die Saracenen in Spanien gefochten haben. Bei der Einnahme von Lissabon durch den König Alphons im Jahre 1147 verloren viele derselben ihr Leben. Unter diesen war auch ein gewisser Heinrich von Bonn, an dessen Grabe, nach Zeugniß der spanischen Chroniken, viele Wunder geschahen. Wer dieser Heinrich gewesen wissen wir nicht, haben auch nicht darnach geforscht, doch wollen wir diese Notiz in diese Blätter niederlegen. Die Worte des Ritters von Goes sind folgende:

Cum Olisipo ab hoc rege Alfonso obsideretur et bello diu praeliando confligendoque oppugnaretur Christi fidei anno ipsius Christi aetatis 1147 restituta fuit. Cui bello etiam nonnulli peregrini milites ex variis Europae partibus religionis causa interfuere, quorum non pauci dimicando desiderati sunt.

Nec defuere qui ex iis miraculorum argumentis, loco sanctorum habiti sunt, inter quos quidam *Henricus* fuit, natione Germanus, *Bonnae* natus, oppidum est ad ripam Rheni, non procul a Colonia Agrippina constitutum, cuius Henrici meritis Deus multa et praeclara miracula dignatus est facere, ut nostri annales testantur.

Damiani a Goes equitis Lusitani Olisiponis descriptio in: Hispania illustrata, Francofurti 1603 tom. II. p. 883.

Rüstkammer. Geschicht' und Lehr' zu Schirm und Wehr gegen die Macht des Branntweins von J. M. Seling, erstem Pfarrkaplan &c.

Das Uebel, welches durch die vorgenannte Schrift bekämpft werden soll, ist Gott sei Dank nicht überall so verbreitet, wie in jenen Ländern und Provinzen, aus welchen wir unlängst die Berichte über die wohlthätigen Wirkungen gelesen haben, mit welchen die Bemühungen edler um Menschenwohl hochverdienter Männer gekrönt worden sind. Aber wenn das Uebel auch nicht überall in derselben Ausdehnung vorhanden ist, so wird es doch nur wenige Geistliche im Dienste der Kirche geben, welche nicht einzelne Opfer zu beklagen hätten, welche der übermäßige Genuß des Branntweins fordert. Wie diesem Uebel zu begegnen sei, darüber bestehen unter den Aerzten bis jetzt verschiedene Ansichten, und bis sie sich geeinigt haben, werden noch manche dem bezeichneten Unholde der niedern Stände zum Opfer fallen. Aber das werden sie zugeben müssen, daß der edelste Weg von dieser Leidenschaft zu befreien. der ist, mit Gründen der Vernunft auf die freie Entschließung auf den Willen der Behafteten einzuwirken, und sie auf diese Weise von dem Bösen zu befreien. Nichts eignet sich aber dazu zu sehr, nichts wenigstens lehrt so sehr den Weg dazu, als Beispiele von dem Unheil, welches die Branntweinpest anrichtet, in ihrer abschreckendsten Gestalt mit der größten Anschaulichkeit dem Kranken vorzuhalten.

Herr Seling ist als Mäßigkeitsapostel Deutschlands bekannt, und von seiner Meisterschaft auch in Behandlung volksthümlicher Gegenstände hat derselbe in dem vorgenannten Buche eine sehr rühmliche Probe abgelegt. Der Werth dieses Buches ist nicht allein vom Publikum, sondern auch von den Behörden anerkannt worden, und verdient es hier einer besondern Erwähnung, daß der König von Griechenland den Verfasser, grade dieses Buches wegen zum Ritter des Königl. Griechischen Erlöserordens ernannt hat. Um Inhalt und Darstellungsart am einfachsten zu bezeichnen, wollen wir den Lesern dieser Zeitschrift den „Eingang" in die genannte Schrift hier mittheilen.

„Rüstkammer ist eine Kammer, in der die Waffen sind, mit welchen die Krieger ausgerüstet werden, wenn es gegen den Feind geht. Die Waffen sind aber verschieden, je nachdem die Feinde verschieden sind. Die Waffen in meiner Rüstkammer sind gegen den größten Feind unserer Zeit, gegen den Branntwein, gerichtet und bestehen hauptsächlich in Erzählungen von seinen

Gräuelthaten, lauter wahren Geschichten. Solche Geschichten schaden seiner Herrschaft mehr, als die größten Kanonen. Bisher hatte ich diese Rüstkammer in meinem Kopfe. Dieser ist aber nicht mehr groß genug für dieselbe. Auch wollten die Krieger nicht immer zu mir, sondern ich mußte mit meiner Rüstkammer zu ihnen kommen. Um in etwa 150 Städten und Dörfern 82,000 Männer, Frauen und Kinder auszurüsten, mußte ich fast drei Jahre wandern und predigen. Dies war sehr mühsam und kostspielig. Darum gebe ich nun die ganze Rüstkammer heraus.

Indem ich die Rüstkammer für „Jung und Alt" herausgebe, habe ich bei dem Worte „Jung" besonders die jungen Hoffnungsschaaren im Auge. Mit diesen verhält es sich also. Im Sommer 1843, kurz vor meiner Reise nach London zu Mathju predigte ich in Wellingholzhausen im Osnabrück'schen die Mäßigkeit, und da fiel es mir unversehens heraus, daß in Amerika auch die Schulkinder Mäßigkeitsvereine bilden. Es wurde mir nachher recht heiß dabei, weil ich dachte, daß dieses für Deutschland wohl nicht passe und als Kinderei verlacht werden würde. Aber was geschah? Als der Lehrer, der dort die größeren Knaben unterrichtet, am folgenden Tage über meine Predigt sprach, fragten ihn die Knaben, ob sie unter sich nicht auch einen Mäßigkeitsverein bilden dürften, wie die Kinder in Amerika. Der Lehrer war um die Antwort verlegen und rettete sich damit, daß er sagte, sie möchten erst ihre Eltern fragen. Am folgenden Morgen regnete es, wie wenn es mit Mulden vom Himmel goß, und da die meisten Knaben weit her kommen mußten, so dachte der Lehrer: „Heute wird Niemand kommen." Das war aber irrig. Von den 107 Knaben kamen 63 durch Sturm und Regen, schrieben sich ein und eilten dann wieder nach Hause, um wieder trocken zu werden. Ihre Eltern hatten alle „Ja" gesagt, und wollte Jeder der Erste sein. Nun wurde es mir noch heißer; denn die Knaben wollten für ihren Verein besondere Gesetze und einen eigenen Namen haben. Da dachte ich aber: „Mögen die Leute lachen, so viel sie wollen; eine Pflanze, die so von selbst aus deutschem Boden aufschießt, wird hier unter Gottes Sonnenschein und Regen eben so gut gedeihen, wie in Amerika." Ich machte also in Gottes Namen folgende Gesetze:

„1. Keinen Branntwein trinken;

2. Mäßigkeitslieder und Mäßigkeitsgeschichten lernen, singen, erzählen."

Mehr wollte mir nicht einfallen. War ich nun aber noch nicht in Verlegenheit, so kam ich jetzt erst hinein. Die Knaben hielten ihre Gesetze nicht geheim, und da meinten nicht nur die

größeren Mädchen, sondern auch die kleinern Mädchen und Knaben, sie könnten die Gesetze eben sowohl beobachten, wie die größeren Knaben; sie machten mir daher Vorwürfe, warum ich sie nicht auch aufnehmen wolle. Ich konnte nun nicht zweifeln, daß ich mich durch ihre Aufnahme wenigstens eine Zeitlang vor ganz Deutschland zum Gespötte machen würde — aber was sollte ich thun? Wenn ich Ruhe haben wollte, so mußte das Wort heraus: „Alle Schulkinder, welche lesen können, auch Mädchen, können aufgenommen werden; die größern Knaben haben nur den Vorzug, daß aus ihrer Mitte der Vorstand gewählt wird, der aus einem Hauptmanne, vier Platzmännern und einem Fähnrich besteht; wogegen die größeren Mädchen für eine Fahne zu sorgen haben." Nun war Alles gut bis auf den Namen; diesen konnte ich lange nicht finden. Endlich fand ich glücklicher Weise auch diesen, ich nannte die Kindervereine, wegen der Hoffnung, die man auf sie setzen kann, Hoffnungsschaaren, und alle Hoffnungsschaaren zusammen das deutsche Hoffnungsheer. Jetzt zählt dieses Heer schon bloß in den Oertern, wo ich predigte, über 30,000 Kämpfer, und ich fürchte nun nicht mehr, daß man mich mit demselben verlachen wird. Auch wurde dieses Heer bereits im August 1845 von der großen allgemeinen deutschen Mäßigkeits-Versammlung zu Berlin auf meine Vorstellung mit lautem Beifalle einstimmig anerkannt, und zwar mit dem Wunsche, daß bald in ganz Deutschland jede Gemeinde eine Hoffnungsschaar haben möge! Uebrigens hat es sich auch schon gezeigt, daß die Mäßigkeit in solchen Häusern, wo eifrige Hoffnungsleute sind, eine tiefe Pfahlwurzel geschlagen hat. Zudem ist mir als einstweiligem Anführer des Hoffnungsheeres schon eine Menge großer Heldenthaten berichtet, und wohl größere, als die meisten Männer- und Frauenvereine aufweisen können. Darum gebe ich denn auch diese Rüstkammer besonders für die deutschen Hoffnungsschaaren heraus — denn ich bin gewiß, daß die Hoffnungsleute die Waffen in derselben nicht verrosten lassen werden. Ich hätte noch Manches über und an das deutsche Hoffnungsheer zu sagen, dieses wird aber in den beiden letzten Hauptstücken kommen.

Indem ich die Rüstkammer für „Jung und Alt" herausgebe, denke ich ferner bei dem Worte „Alt" besonders an die Herren Geistlichen, Lehrer und andere Vereinsvorstände, die mich hörten und es bedauerten, daß ich ihnen besonders die Geschichten, Thatsachen und Zahlen, die in meinen Vorträgen enthalten waren, nicht zu ihrem fernern Gebrauche schriftlich zurücklassen konnte. Indem ich sie mit ihren Vereinen und Hoffnungsschaaren herzlichst grüße, gebe ich mich der frohen Hoffnung hin, daß diese

Rüstkammer ihren Wünschen entsprechen, und daß sie ihren Vereinen und besonders auch ihren Hoffnungsschaaren nützlich werden wird.

Die Geschichten sind mir auf meinen Wanderungen fast alle an Ort und Stelle von den Geistlichen, Beamten oder andern glaubwürdigen Männern erzählt, so daß es gewiß wahre Geschichten sind. Gebe Gott, daß sie auf meine Leser den Eindruck machen, den sie auf meine Zuhörer gemacht haben!"

Angehängt sind die von Herrn Seling gedichteten Mäßigkeitslieder, welche theils in plattdeutscher, theils in hochdeutscher Mundart abgefaßt sind.

Kirchlicher Anzeiger.

In Folge hohen Beschlusses Sr. Eminenz des Herrn Cardinals und Erzbischofs von Geissel gibt das erzbischöfliche General-Vikariat seit dem 15. Jan. 1852. einen „Kirchlichen Anzeiger" für die Erzdiöcese Köln heraus. Es sollen darin von jetzt an sämmtliche kirchliche Erlasse, Verordnungen und Bekanntmachungen der Erzbischöflichen Behörden zur Kenntniß der Betheiligten gebracht werden. Auch werden in diesem Blatte die Lokal- und Personalveränderungen und andere auf die Kirchenverwaltung, sowie die Pastoration bezügliche Anzeigen und Erörterungen Veröffentlichung finden. In der Regel wird alle vierzehn Tage ein Blatt von einem halben Bogen ausgegeben werden.

Eben vor dem Schlusse dieses Heftes kommt uns folgende Schrift in die Hände:

„**Verhandlungen des vierten deutschen evangelischen Kirchentages zu Elberfeld** im September 1851. 1. Heft. Herausgegeben von Lic. W. Krafft, außerordentlichem Professor der evangelischen Theologie zu Bonn. Berlin 1851." 142 S. 8°. Wir glauben unsere Leser auf diese Schrift aufmerksam machen zu müssen, da sie über die gegenwärtigen Zustände und Bestrebungen der evangelisch-protestantischen Kirche interessante Aufschlüsse bietet, welche genauer zu kennen grade der katholische Geistliche ein erhöhtes Interesse hat. Zudem kommen auch Gegenstände darin zur Sprache, als da sind:

die Heilighaltung des Sonntags und die Umgestaltung der Gymnasien, welche auch von den katholischen Behörden in lebhafte Erwägung gezogen werden. Wir können, da der Abschluß dieses Heftes uns keine Zeit gestattet zur Abfassung eines genauern Berichtes über diese Verhandlungen und zur Würdigung und Beurtheilung derselben, uns nur auf die allgemeine Angabe des Inhaltes beschränken.

Nach Eröffnung des Kirchentags erstattete der Vorsitzende Herr von Bethmann Hollweg den Bericht des engern Ausschusses über seine Geschäftsführung und namentlich über die Ausführung der Beschlüsse des vorigen Jahres. Dazu gehörten „1. a) die Bitte an die hohen Regierungen Deutschlands zu richten, sie möchten durch gesetzliche und polizeiliche Maaßregeln für die Herstellung und Aufrechthaltung würdiger und ernster Sonntagsfeier sorgen; und b) einen Aufruf des Kirchentages an das deutsche Volk zu richten, der alle Glieder desselben ermahnt, sich des auf den Tag des Herrn gelegten Segens theilhaftig zu machen; 2) die von der Frankfurter National-Versammlung in den Grundrechten aufgestellte allgemeine Eidesformel, in welcher um der Nichtchristen willen die eigenthümlich christliche Betheuerungsformel weggelassen, somit der christliche Charakter des Staats geleugnet sei ꝛc. aufzuheben."

Es wurde die Frage behandelt, wie es anzufangen sei, ein allgemeines Gesangbuch in allen (oder doch zunächst vielen) deutschen evangelischen Territorialkirchen einzuführen?

Ein Vorschlag wurde angenommen: an die evangelischen Fürsten und freien Städte Deutschlands die Bitte zu richten, daß sie sich bei dem Könige von Dänemark verwenden möchten wegen Herstellung der Kirchen- und Schulsprache in den deutschen Gemeinden Schleswigs nach dem status quo des 1. Januar 1848.

Es ward beschlossen: einen Aufruf des Kirchentags an die evangelischen Gewissen, in Bezug auf die Kindererziehung in gemischten Ehen der Verpflichtung gegen das evangelische Bekenntniß eingedenk zu sein.

Dann folgten die Verhandlungen über die christliche Gymnasialbildung. Diese Verhandlungen sind sehr ausführlich und die jetzige Gymnasialbildung unterliegt in denselben vielseitigem und schwerem Tadel. Man will zur Abhülfe dieser Mißstände unter Andern auch Geistliche an den Gymnasien anstellen. — „Man hat gesagt, ruft der Herr Regierungs- und Schulrath Landfermann von Coblenz aus: „Theologen müßten als Lehrer an die Gymnasien. Gut! die Kirche gebe sie her! Unsre Schulbehörden haben schon seit lange ein Augenmerk dar-

auf. Schon Jahre lang stehen sie am Markte und warten; es kommen keine. Man hat empfohlen, Lehrern und Schülern das Christenthum, um mich kurz auszudrücken, anzuexaminiren. Hüten wir uns, es nicht wegzuexaminiren." Es werden zum Schlusse folgende Sätze von der Verhandlung angenommen:

„Unsere Staats-Gymnasien sind ihrer Fundation und Einrichtung nach christliche d. h. zur Förderung christlicher Jugendbildung bestimmte Anstalten; und wenn sie in unseren Tagen in demselben Maaße dieser Bestimmung nicht entsprechen, als Sitte und Bewußtsein unseres Volkes überhaupt dem Christenthum entfremdet ist, so ist dies kein Grund, sich von denselben zurückzuziehen, sondern verpflichtet die evangelische Kirche und jeden evangelischen Christen, an seinem Theile vor Allem dahin zu wirken, daß sie dieser ihrer Bestimmung vollständiger entsprechen."

Dieser Satz ward einstimmig angenommen; der folgende mit großer Majorität:

„Privat-Gymnasien können bei den gegenwärtigen Verhältnissen nützlich sein, insofern sie durch den christlichen Geist, der in ihnen herrscht, eine heilsame Nacheiferung solcher Staats-Gymnasien veranlassen können, wo dies weniger der Fall ist."

Der Schlußsatz aber: „In diesem Sinne spricht der Kirchentag seine Freude über die Entstehung solcher Privat-Gymnasien aus und empfiehlt sie der thätigen Liebe evangelischer Christen", wird zwar angenommen, aber mit einer erst durch Gegenprobe zu ermittelnden Majorität.

Herr Oberkonsistorialrath Nitzsch hielte einen Vortrag über die Organisation der Diözesan- (Kreis) Synode und deren Ausschusses.

In der zweiten Sitzung (17. September) wird gehandelt über die „Stellung der Kandidaten in der Kirche". Man will dieselben in „geistlichen Stiftern, Kandidatenhäusern, Predigerseminaren, Convicten vereinigen und für den Dienst bilden; nach einer ausführlichen Diskussion wird beschlossen wie folgt:

„Der Kirchentag erkennt es als ein Bedürfniß an, daß die evangelischen Predigtsamts-Candidaten in eine nähere und lebendige Verbindung zur Kirche treten, und indem er dieses Bedürfniß der Liebe und helfenden Theilnahme der Geistlichen und Gemeinden empfiehlt, übergiebt er zugleich den von den Referenten vorgelegten Plan der reiflichen Prüfung der Kirche und kirchenregimentlichen Behörden."

Herr Konsistorialrath Dr. Lehnerdt, Professor der Theologie zu Berlin, hält einen Vortrag über „das kirchliche Amt und die freie Vereinsthätigkeit" und die Verhandlungen werden dadurch

sofort auf eine Lebensfrage der protestantischen Theologie und kirchlichen Verfassung gebracht, auf die Frage nämlich: ob Christus in der Kirche ein besonderes Lehramt, einen besondern geistlichen Stand eingesetzt, oder ob ein solches Lehramt nicht bestehe und alle Christen Priester seien, wie Luther lehrte. Herr Dr. Lehnerdt stellte folgende Thesen auf:

Erste Thesis: „Das kirchliche Amt, der freien (christlichen) Vereinsthätigkeit gegenüber, ist die nicht einer besonderen, standesmäßig privilegirten kirchlichen Corporation ausschließlich verliehene, sondern vielmehr der Kirche, als dem Leibe des Herrn, in ihrer Stiftung durch den Geist des Herrn und durch dessen charismatische Wirksamkeit mitgegebene virtuelle Begabung, in welcher zwar nicht die apostolische Amtsgabe sich fortpflanzt, mittels welcher aber die durch die apostolische Amtsgabe gepflanzte Kirche des Herrn sich fortpflanzt."

Zweite Thesis: „Durch den kirchenordnungsmäßigen, in der rechten Verwaltung der Gnadenmittel sich concentrirenden Gebrauch dieser in dem kirchlichen Amte enthaltenen virtuellen Begabung wird die Anordnung des durch Christum erworbenen Gnadenheils für den Einzelnen wie für die Gesammtheit der Gläubigen vermittelt, und zwar in der Art, daß es in dem ganzen Umkreise des christlichen Lebens weder eine isolirte Thätigkeit Einzelner, noch eine vereinigte Thätigkeit Mehrerer und Vieler, wenn sie noch eine christliche heißen soll, geben kann, die nicht mehr oder minder von dem kirchlichen Amte affizirt wäre."

Dritte Thesis: „Die freie (christliche) Vereinsthätigkeit, dem kirchlichen Amte gegenüber, ist eine eigenthümliche, von der kirchenamtlichen verschiedene, ihr aber an sich nicht widerstreitende, jedoch nach dem Maaße der unterschiedlichen, natürlichen und geistlichen Gaben sich individuell verschieden gestaltende Form der auf die Zwecke des Reiches Gottes gerichteten Bethätigung des christlichen Lebens- und Liebesgeistes, deren Berechtigung in dem zwar natürlich-menschlichen und daher heiligungsbedürftigen, aber auch heiligungsfähigen Princip der freien Gesellschaft gegründet ist."

Vierte Thesis: „Um dieser Qualität ihres Princips willen ist es der freien christl. Vereinsthätigkeit in ihrer normalen Gestaltung nothwendig, sich stets von dem kirchlichen Amte, als dem centralen Organe der heiligenden Thätigkeit des von dem heil. Geiste beseelten Leibes des Herrn, beziehungsweise abhängig und dasselbe beziehungs-

weise bedingt zu wissen; und je mehr sie dieser Forderung nachkommt, desto mehr darf sie selbst erwarten, ja fordern, daß ihr aus dem Standpunkte des kirchlichen Amtes überhaupt das Recht der Existenz, und im Verhältniß zu der specifischen Thätigkeit des kirchlichen Amtes im Besonderen die Berechtigung zu einer **freien** d. h. beziehungsweise unabhängigen und beziehungsweise bedingenden Entwickelung nicht abgesprochen werde." — —

Fünfte Thesis: „Wo aus dem Standpunkte des kirchlichen Amtes und im Verhältniß zu dessen specifischen Functionen das Recht der Existenz einer freien christlichen Vereinsthätigkeit und die Berechtigung derselben zu einer relativ unabhängigen und relativ bedingenden Entwickelung bestritten oder geleugnet wird, da kann es nicht geschehen, ohne daß mit jenem Prinzip freier Geselligkeit zugleich die Idee des allgemeinen Priesterthums aller Gläubigen in ihrem Wesen und in ihrer wesentlichen Bedeutung für alle und jede, die amtlich geordnete wie frei gewählte, christliche Thätigkeit beeinträchtigt werde."

Sechste Thesis: „Denn kraft der Idee des allgemeinen Priesterthums aller Christen hat einerseits jede kirchenamtliche Thätigkeit nur in demselben Maße ein berechtigtes und heilbringendes Dasein, als sie zugleich, indem sie im Dienste der Glieder des Leibes Christi sich unablässig verzehrt, als amtliche beständig im Verschwinden begriffen ist; und ist andererseits jede nicht amtlich geordnete, frei gewählte Bethätigung des christlichen Lebens- und Liebesgeistes, mag sie eine vereinzelte oder eine vereinigte sein, sofern sie das Band der priesterlichen Vereinigung der Glieder des Leibes Christi mit ihm dem Haupte immer enger und fester zusammenzuziehen bestimmt ist, eine im Dienste des Hauptes sich beständig zu dem Zwecke hinopfernde, damit sie mit jeder neuen Auferstehung in ein neues Stadium der Verklärung übergehe, und in immer reichere, reinere und freiere Formen des Dienstes Christi sich hineinbilde: — Beides so lange, bis endlich der ganze Leib in allen seinen Gliedern erwachsen ist zu dem vollendeten königlichen Priestervolke des Einen ewigen Priesters und Königs Jesus Christus."

Siebente Thesis: „Das kirchliche Amt und die freie Vereinsthätigkeit stehen daher principiell in dem Verhältnisse zu einander, daß, indem beide ihre Wurzeln in dem Boden des allgemeinen Priesterthums aller Christen haben, jenes als das in und mit der (apostolisch-) charis-

matischen Stiftung der Kirche durch den Geist des Herrn an die Kirche gebundene, diese als das durch die amtsmäßig sich vollziehende Wirksamkeit desselben Geistes des Herrn in der Kirche entbundene Vehikel angesehen werden muß, durch welches von jener Seite die sakramentale Uebereignung und gläubige Aneignung des in Christo erschienenen Gnadenheils von dieser Seite die sacrifizirte Bethätigung und priesterliche Darbringung des im Prozeß der gläubigen Heilsaneignung gepflanzten christlichen Lebens- und Liebesgeistes zu Stande kommt."

Achte Thesis: „Bei dem kirchlichen Amte ist hier überall direct an das Amt des Wortes (das geistliche Amt) gedacht, nur indirect zugleich an die anderen kirchlichen Aemter der Gemeinderegierung (κυβέρνησις) und der Diakonie. Die letzteren ruhen nicht, wie jenes, auf göttlicher Einsetzung, sondern sind unmittelbar Erzeugnisse und Zeugnisse des kirchlichen Gemeindebedürfnisses. Sofern sie aber mit allen Formen ihres nach Recht und Pflicht geordneten Handelns letzlich nichts anderes, als die Förderung der Zwecke des Reiches Gottes und hiemit die Sicherung und das Gedeihen der stiftungsmäßigen Verwaltung des Dienstes am Worte erzielen können, so erscheinen sie in der Art an das Amt des Wortes gebunden, daß sie nur dasselbe, als ihren gemeinsamen Mittelpunkt, in concentrischen Kreisen bewegen. Für die Bestimmung ihres Verhältnisses zur freien christlichen Vereinsthätigkeit muß daher immer auf das Verhältniß des Dienstes am Worte zu derselben zurückgegangen werden." —

Wir bewundern diese Thesen, nicht wegen ihres Inhaltes, sondern wegen ihrer Form; denn, wenn nach der Lehre der Logik eine Thesis disputabilis sein soll, so haben die angeführten Thesen, von ihrem Inhalte ganz abgesehen, schon allein durch ihre Form diesen Charakter im hohen Grade, und sind überdies ganz geeignet die Weisheit der Schule in ihrem gehörigen Nimbus erscheinen zu lassen. Der ganze Inhalt derselben hätte sich in drei ganz einfachen klaren Sätzen ausdrücken lassen.

Aber Herr Dr. und Professor Köllner in Gießen ließ sich weder durch den Umstand, daß jene Thesen eine Grundlehre Luthers und die Grundlage der protestantischen Kirchenverfassung aussprechen, noch durch die geharnischte Gestalt dieser Thesen abhalten, gegen dieselben Einsprache zu erheben.

„Es giebt, so erwiderte derselbe, keine wichtigere Frage als diese. Sie betrifft das Bestehen der Kirche. Und ich muß erklären, daß ich in der Auffassung des Referenten nur die Auflösung der Kirche erblicken

kann. Die Kürze der Zeit erlaubt mir nur mit einigen Andeutungen, diese, wie ich wohl weiß, schwere Anklage zu rechtfertigen. Herr Consistorial-Rath Lehnerdt hat folgenden Schluß gemacht: Das kirchliche Amt sei durch den Leib des Herrn der Kirche anerschaffen worden, es wohne ihr ursprünglich ein, und somit habe jedes Glied Theil an den Thätigkeiten des Amts. Dieser Schluß sagt idem per idem. Denn der Leib des Herrn ist ja die Kirche. Dies ist das πρῶτον ψεῦδος. Dagegen sage ich: Nicht durch sie selbst, sondern durch Christum ist das Amt der Kirche anerschaffen. Weiter sagte Herr Consf.-Rath Lehnerdt aus Berlin: der Leib des Herrn habe, wie der natürliche, seine Funktionen und somit auch jedes Glied. Dagegen sage ich: Der Leib des Herrn ist eine organische Gliederung; was Fuß ist, kann nicht Haupt sein, und seine Ordnung besteht darin, daß jedes Glied eben nur nach seiner Funktion handle. Ich komme vom Begriff zur Geschichte. Da steht es fest, daß nicht durch die Gemeinden, sondern durch Christum selber das Amt seine Entstehung empfangen habe, daß der Geist durch Christus und die Apostel, nicht durch die Gemeinde selbst gekommen sei, so ist es noch in Wirklichkeit, wenn Heiden zu dem Reiche Gottes eingesammelt werden. Ich komme nun auf die gefährlichen Folgen für's praktische Leben, da durch jene Ansichten die Bedeutung des kirchlichen Lehramtes gradezu aufgehoben wird. Es muß aber in seiner Würde behauptet werden, das kirchliche Lehramt hat seine Mission von Gott und so sind die Lehrer, die Einzelnen, Träger des Geistes, Nachfolger der Apostel. Was soll denn nun die freie Vereinsthätigkeit? Wohl hat sie sichtbaren Segen gebracht und ich erkenne mit Dank an, was Männer, wie Wichern, geleistet haben. Dennoch muß ich sagen: sie ist eine Krankheit der Kirche; weil die, welche das Amt haben, schliefen, ist sie entstanden. Weil sie, die rechtmäßigen Hirten, geschlafen, haben Andere unterdeß die hungrigen und durstigen Schaafe gespeist und getränkt. Aber, wenn der Hirt erwacht, nimmt er sein Recht wieder in Anspruch. Auch haben nicht alle geschlafen, überall hat es treue Hirten und Lehrer gegeben, die des Amtes gewartet haben. Viele Schuld liegt am Kirchenregimente. Es sollte Niemand angestellt werden, der nicht wirklich ein Christ ist, der nicht wenigstens an Gott und Unsterblichkeit glaubt. Zum Schlusse: Die freie Vereinsthätigkeit hat nur da ein Recht, wo das Amt seine Pflicht nicht thut; das schließt aber nicht aus, daß das Amt seine Bedeutung behält und die freie Vereinsthätigkeit nie in die Rechte und Pflichten des Amtes eintreten kann." Soweit Dr. Köllner.

Die Streitfrage über diese Lebensfrage der protestantischen

Kirche und Kirchenverfassung die zwischen beiden genannten Rednern so lebhaft behandelt wurde, verschwindet allmälig aus der Diskussion; es folgen Erörterungen über das „kirchliche Kollektenwesen" Begründung der Kollecten durch Bibelstellen, Erörterungen über die Mängel des jetzigen Kollektenwesens, über die Quellen dieser Mängel und ihrer Abhülfe, über das Recht der Gemeinde auf den Katechismus als Bekenntnißschrift, dann Wahl eines engeren und weiteren Ausschusses, zuletzt Wahl des Ortes für den nächsten fünften Kirchentag, und diese Wahl fällt auf Bremen.

Die theologische Monatschrift

herausgegeben von Dr. Alzog, Dr. Gams ꝛc. ꝛc., Professoren an dem Bischöflichen Seminar zu Hildesheim, hat mit dem zweiten Jahrgange aufgehört zu erscheinen.

Kardinäle.

Der Deutschen Volkshalle wird in Nro. 26. 1852 von Rom über den römischen Staatskalender berichtet. Darnach gibt es gegenwärtig 6 Kardinalbischöfe, 45 Kardinalpriester und 11 Kardinaldiakonen. Dann heißt es weiter: „8 Hüte sind vakant, **und acht ernannte Kardinäle** haben noch keinen Titel!"

Ein neuer Beleg, daß die Behauptung des Hrn. Dr. Binterim, der Titel mache den Kardinal, falsch sei.

Aphorismen.

Die Aphorismen.

S. das vorige Heft.

„Gedanken" und „Ideen" kamen,
Vornehme Herr'n, erlauchte Damen;
Uns hat man vor die Thür gewiesen.
Nun sollen wir die Lücken büßen, — —
Darüber aber wollen wir uns nicht zerreißen,
Bescheidene muß selbst der Stolze preisen.

Was habt ihr da von „Lückenbüßern" ausgesagt?
Hat denn der Stolzeste es weiter je gebracht?

Größe in Ruhe ist der höchste Gegenstand der bildenden Kunst.

Je schöner das Klima ist, je passiver ist der Mensch.

Die Welt ist in Dir. Durch den Schatten der Trauer wird die Welt düster und mit Schwermuth umflort. Aber durch die Magie der Freude zerreißt das große Chaos streitender Gestalten in ein harmonisches Meer der Vergessenheit. Wenn der Strahl des Glücks sich in der letzten Thräne der Sehnsucht bricht, dann schmückt Iris die umwölkte Stirn des Himmels mit den zarten Farben ihres bunten Bogens. Die lieblichen Träume werden wahr, und schön wie Anadyomene heben sich aus den Wogen des Lethe die reinen Massen einer neuen Welt und entfalten ihren Gliederbau an der Stelle der verschwundenen Finsterniß.

Augustinus schreibt von der Wahrheit: Quando dulcis est, pascit, et quando amara, curat [1]) und von dem Gelde: Pecunia a malis male habetur, et a bonis tanto melius habetur, quanto minus amatur [2]).

„Um die Wahrheit zu sagen, die Unpopularität ist fast immer das Erbtheil der wahren Freunde des Volkes [3]).“

Warum spricht man von den armen Seelen und nicht von den armen Geistern im Reinigungsorte?

Wer den Sohn leugnet, der leugnet auch den Vater. Beweis: die neuere Geschichte der europäischen Philosophie.

Wodurch unterscheidet sich Döllinger von Göthe? Dadurch, daß der Letztere Alles vollendet was er beginnt, und daß er auch das Kleinste nicht aus der Hand legt, ohne es fertig gemacht zu haben; Döllinger hingegen beginnt immer neue Werke, aber er macht keines fertig, er ist Meister und bleibt immer Anfänger in der Kirchengeschichte!

1) Epist. 247.
2) Epist. 153.
3) Montalembert.

Jeder Mensch spricht seinen eigenen Dialekt.

Die Revolution ist angewandter Idealismus.

Der Witz ist die elastische Bewegung einer gesättigten Einbildung; er ist ein geistiges Nießen. Er bedarf daher eines Reizes oder äußern Anstoßes.

Der Witz ist für das Gespräch, was das Salz für die Speisen, er erhält dasselbe frisch.

Der Witz gleicht der Elektricität; bei Annäherung einer Spitze erfolgt ein Funke in schöner Gestalt und Farbe. Bei Annäherung eines negativen Körpers (wenn sich Verstand und Unverstand berühren) erfolgt der Schlag. Im Witz wird etwas Gebundenes frei. Es wird dabei ein Aufwand von Wärme gemacht; er ist demnach eine plötzliche Zersetzung, der aber Verbindung, Durchdringung und Sättigung vorhergehen mußte.

Nach Schelling ist es der Gipfel der Philosophie, daß man aufhört zu philosophiren. Endlich ist Schelling mit Hülfe des Dr. Paulus auf diesem Gipfel angekommen.

Wenn Kant recht hat, so ist die Philosophie selbst nichts weiter als Kritik der reinen Vernunft. Man kommt der Wahrheit näher, wenn man sagt, sie sei die Kritik der Unvernunft.

Es gibt keine so schneidenden Gegensätze als Philosophie und Poesie. Dennoch würde vollendete Philosophie Poesie, wie vollendete Historie Roman sein.

Die Philosophen gleichen einer Auktion, wo man eine mehr unbedingte Kommission hat und Einer den Andern überbietet. Reinhold glaubt einen höhern Standpunkt und tiefern Grund zu haben, als Kant; Fichte meint höher und tiefer zu sein als Reinhold, und Herbart glaubt auf einem höhern Standpunkt zu stehen als Fichte. Höher und tiefer ist ganz gleichgültig, wenn der Standpunkt nur der rechte ist.

Axiom der Gewöhnlichkeit: das muß ja doch so sein. Axiom der Gemeinheit: das läßt sich nicht anders denken.

Die Kunst hat viele Liebhaber, wenig Kenner; es gehört aber auch sehr wenig dazu ein *amateur* zu sein.

Ein Chor oder ein Narr ist im Drama unentbehrlich. Die Welt ist ein Drama. Schweigt der Chor, so spricht der Narr.

Der Hofnarr ist der Idealist an den alten Höfen, so wie der Astrolog der Naturphilosoph. Beide haben eine große Nachkommenschaft, die sich ihres Ursprungs schämen und ihn doch verrathen.

Nur durch den Gebrauch der lateinischen Sprache wurde im Mittelalter Poesie und Philosophie auseinander gehalten.

Die neuere deutsche Litteratur fängt an mit dem Messias; wird die Epoche mit einem vollendeten Messias schließen? oder wird der Schluß dem römischen Reiche entsprechen, welches mit Romulus anfing und mit einem Romulus zu Ende ging?

Die Sünde ist das Nicht-Ich des Christenthums.

Sohn, die Freundschaft mit den Bösen, mit
Den Gleichgültigen und Guten sei Dir
Ja nicht einerlei.

Ein Tropfen Regenwasser
Fiel auf ein glühend Eisen
Und war nicht mehr.

Er fiel auf eine Blume
Und glänzt wie eine Perle
Und blieb ein Tröpfchen Thau.

Er sank in eine Muschel
Zur segensreichen Stunde
Und ward zur Perle selbst.

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.







